كتاب
المشارع والمطارحات

(العلم الثالث)

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب يشتمل على العلوم الثلاثة، حرّرتُه بحكم اقتراحكم عليَّ يا إخواني، وأوردتُ فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتب نافعةً جِداً مخرَّجةً مشحَّذةً من تصرّفاتي، ولم أخرج مع هذا عن مأخذ المشّائين كثيراً، وإن كنتُ قد أودعتُه نُكَتاً ولطائفَ تومئ إلى قواعدَ شريفةٍ زائدةٍ على ما يوردونها. ومَن أنصف وجده بعد تأمل كتبِ القوم وافياً فما لم يفِ غيرُه به، ومَن لم يتمهّر في العلوم البحثية به فلا سبيل له إلى كتابي الموسومِ بحكمة الاشراق، وهذا الكتاب ينبغي أن يُقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات.

وانّا لا نراعي الترتيب ههنا ولا نلتزم في بعض المواضع بموضوعِ علمٍ بل غرضُنا فيه البحثُ وإن تأدّى إلى قواعدَ من علوم متفرقة. فإذا استحكم الباحثُ هذا النمطّ فليشرع في الرياضات المُبرِقة بحُكم القيّم على الاشراق حتى يعاين بعضَ مبادئ الاشراق، ثم يتمّ له مباني الأمور.

وأمّا الصور الثلاثة المذكور في حكمة الاشراق وهي: [illegible] علومُها لا تُعطَى إلاّ بعد الاشراق، وأوّلُ الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا، وأوسطُه مشاهدةُ الأنوار الإلهية، وآخِرُه لا نهاية له. ـ وسمّيتُ هذا «**كتاب المشارع والمطارحات**».

* * *

العلم الثالث

(١) **بسم الله الرحمن الرحيم** الإشراق سبيلك اللهمّ ونحن عَبيدُك، نعتزّ بك ولا نتذلّل لغيرك لأنّك أنت المبدأ الأوّل والغاية الأقصى، منك القوة وعليك التُكلان، أعِنّا على ما أمرتَ وتمِّمْ علينا ما انعمتَ ووفّقْنا لِما تحبُّ وترضى، صَلِّ على عبادك الفاضلين الكاملين. وخصّصْ أفضلَ الرسل بالتحيّة والتسليم. ـ هذا هو تحرير العلم الثالث من كتابنا الموسومِ بالمشارع والمطارحات، ونورد فيه القواعد والتعقّبات على النمط الذي سبقت الإشارةُ إليه، وما توفيقي إلاّ بالله.

(٢) **فصل** لمّا قُسمت الأمورُ إلى ما يتعلّق بأعمالنا ـ وسمّوا العلم المتعلّق به الحكمة العملية ـ وإلى ما لا يتعلّق بأعمالنا ـ وسمَّوا العلم المتعلّق به الحكمة النظرية ـ قسموا الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام: منها ما يتعلّق بأمورٍ غير مادّيةٍ مستغنيةٍ في تحقّقها عن اشتراط المادّة: كالواجب الحقّ والعقولِ الفعّالةِ، والأقسام الأُوَلِ للوجود ـ وإن كان شيء منها يخالط المادّة إلاّ أنّ المخالطة ليست على سبيل الافتقار إلى تعيّن العروض للمادة ـ كالإمكان والمعلوليةِ مثلاً، وسمّوا هذا القسم العلمَ الأعلى، وموضوعه أعمُّ الأشياء وهو الموجود بما هو موجود، فمنه: العلم الكلّيّ المشتملُ على تقاسيم الوجود، ومنه: الإلهيّ. ـ ومنها: ما يتعلّق بأمورٍ مادّيةٍ وإن كان الوهم يجرّدها تجريدًا مّا، ولا يحتاج في فرضِها موجودةً إلى خصوص مادّةٍ واستعدادٍ، ويُسمَّى الحكمة الوسطى والعلم الرياضيّ، وموضوعُه الكمُّ: فمن حيّز المتّصل الهندسةُ وما يتعلّق بها، ومن المنفصل الحسابُ وما يتعلّق به. ـ ومنها ما يتعلّق بأمور مادّيةٍ لا تُتوهَم مجرّدةً ومع عدم تجرّدِها لا تستغني في فرضِ وجودِها منزّهةً عن التغّير وخصوصِ الاستعداد، ويُسمَّى العلم الطبيعي، وموضوعه جسم العالَم من حيث إنّ له مبدأ تغيّرٍ ولا تغيّرٍ. ـ هذا هو التقسيم المشهور.

وموضوع الحساب لمّا كان العددَ وهو من أقسام الموجود ـ فإنّ الموجود، إمّا أن يكون واحداً، أو ذا عددٍ وليس يحتاج في وجوده إلى مادة من حيث هو عددٌ، فإنّ المفارقات ذواتُ عددٍ ـ فارقَ الحسابُ الهندسةَ بأنّ موضوعه يصحّ وقوعُه في الأعيان لا في مادة، وموضوع الهندسة ـ اعني المقدار ـ لا يقع في الأعيان إلاّ في جسم، ونبيّن إنّه لا يُتوهّم أيضاً إلاّ في جسم في ما بعدُ. فعلى هذا، الحسابُ فارقَ الهندسة بما ذكرنا ودَخَلَ في ما ذكرَ ضابِطُ العلمِ الأعلى في التقسيم، وإن شُرط في التقسيم ضابطُ العلمِ الأعلى ـ بإنّه لا يخالط المادّةَ أصلاً ـ خرج منه كثيرٌ من تقاسيم الوجود، وإن لم يُشترط ـ بل تُرك على صحّة التجرّد باعتبارٍ ـ دخل موضوعُ الحساب فيه، فما تمّ التقسيم، بل الأجود أن يُقسَّم العلومُ إلى ما موضوعها نفس الموجود، وإلى ما ليس موضوعها نفسَ الموجود، فالأوّل العلم الأعلى، والذي ليس موضوعُه نفسَ الموجود: إمّا أن يُشترط في فرض وقوعه صلوحُ مادّةٍ متخصّصةِ الاستعدادِ أم لا.

وجماعةٌ من أهل العلم ذهبوا: إلى أنّ الطبيعي أشرفُ من الرياضيّ، وجماعة ذهبوّا: إلى أنّ الرياضيّ أشرف، وكان الحكم المطلق من الجانبَين فيه خللٌ، فإن الرياضيّ من حيث إنّه أقرب إلى التجرّد عن المادّة، فهو أشرف، وأمّا الطبيعيّ فهو من حيث إنه بحثٌ من جهة المبدأ للحركة والسكونِ ـ وهو أمرٌ جوهريٌّ ـ أشرفُ، فإنّ الرياضيّ بحثٌ عن الكمِّ والكميةُ عرضٌ. ولا شكّ إنّ الجوهر أشرف من العرض، ثم إنّ القوى لها التأثير، وهي عللٌ مّا والأعراض تابعة.

ووجه آخر: هو إنّ الطبيعيّ في أكثر الأحوال يُعطي «اللِمَ» والرياضيّ في أكثر الأحوال يُعطِي «الأنَّ» ومُعطِي اللِميّة أشرفُ.

والوجه الثالث: هو إنّ الطبيعيّ بحثُه يطابق الشيءَ في نفسه، فموضوعه وأحوال موضوعه أمورٌ حقيقيّةٌ واقعةٌ في الأعيان، والحساب والهندسة أكثرهما مَبنيٌّ على التوهّمات، والأمر المتحقق الذي له وجودٌ في نفسه أشرفُ من الأوهام.

والوجه الرابع: هو إنّ العلم الطبيعيّ لمّا اشتمل على علم النفس ـ وهي مِن

أَهمّ ما يجب به العلمُ وهي الشاعرة في الإنسان، والنفسُ هي العادّةُ الماسحةُ المقدّرةُ، وهي أُمّ الصناعات كلِّها، ولا يتقدّم على أهميّة البحث عنها، إلا البحثُ عن واجب الوجود وما يليق بجلاله ـ فإنّ الطبيعيّ أشرفُ شرفاً بالغاً عظيماً بهذا الاعتبار. والرياضيّ وإن كان شريفاً وله رئاسةٌ مّا إلاّ إنّه كان في الزمان القديم مِن شأن الصبيان الاشتغالُ به، ولا يُعَدُّ الرجل حكيماً فيلسوفاً إلاّ بمعرفة المفارقات وأحكامِها، ولهذا قال **سقراط**: لمّا اراد أن ينظر في الموسيقى والحساب والشعر في آخر عمره ـ ولم يتيسّر له لهجوم الواقعة المشهورة ـ معلّلاً لتأخير النظر فيها ما معناه: «إنّي كنتُ مشتغلاً بأفضل العلوم والصناعات وأشرفِها وهو الفلسفة، وما تفرّغتُ إلى الأمور الرياضية». فإذا أطلقت «الفلسفةُ» يُعنَى بها معرفةُ المفارقات والمباديء والأبحاثُ الكليّة المتعلّقة بالأعيان، واسمُ الحكيم لا يُطلق إلا على مَن له مشاهدة للأمور العلوية وذوقٌ مع هذه الأشياء وتألُّهٌ.

المشرع الأوّل

في بعض أمور يجب معرفتها والبحثُ عنها قبل العلم الكلّيّ

مما وقع فيه سهوُ بعض الناس

[١]

فصل

فيه إشارة خفيفة إلى الوجود والشيئيةِ والوجوبِ والإمكان والإمتناعِ والحقّ والباطلِ ونحوِها

(٣) إنّ قوماً يحدّون جميع الأشياء وحَدُّوا الوجودَ أيضاً لمّا التزموا به، وأنت قد تبيّن لك ـ مما سلف في المنطق ـ وجوبُ إنتهاءِ المباديء إلى الفطريات، وإنّه لا يُبيَّن الشيءُ بما هو أخفى منه أو يساويه في المعرفة والجهالة. فممّا حدّوا به الوجود إنّه «هو الذي يُوجِب كونَ ما وُصف به موجوداً» وقد علمتَ فساد هذه الطريقة، وإنّه تعريفٌ للشيء بما هو أخفى منه، وبما لا يعرَّفُ إلا به، فإنّ الموجودُ من حيث موجود لا يعرّف إلا بالوجود، فكيف يُعرّف به الوجودُ؟

ومنهم: مَن عرَّف الموجود بإنه: «الذي ينقسم إلى القديم والحادث»، والقديم والحادثُ لا يُعرَّفان إلا بالوجود مأخوذًا مع اعتبار سبق عدمٍ أو لا سبقِه.

وقد عُرِّفَ أيضاً: بإنّه «الذي ينقسم إلى فاعل ومفعول»، ويحتاج الفاعلُ

والمفعولُ أيضاً، إلى التعريف بالوجودِ إمّا مع إفادة أو أستفادة. وقد يُؤخَذ في حدّ الشيئيّة، والوجود الفاظ قد تُرادِفُهما مثل: «الذي» و«ما» و«الأمر الذي كذا وكذا» فيكون تعريف الشيء بنفسه: فمَن عرّف الشيء بأنّه: «هو الذي يصحّ عنه الخبر» ـ مع إنه عرّف الشيئيّةَ الظاهرةَ بصحّةِ الخبر التي هي أخفى منه ـ أخذ في تعريف الشيء لفظةَ «الذي» ومفهومهما واحدٌ، فالوجود والشيئية، مما لا يصحّ تعريفهما إذ لا شيء أظهرُ منهما.

واعلم إنّ بعض الناس احتجّ في إنّ الشيئية أَعَمّ من الوجود ـ بناءً على إنّ المعقول الذي يمتنع وجودُه، أو يمكن ولكنّه معدومٌ في الأعيان، وهو شيءٌ في العقل، لأن له صورةً عقليّةً وليس له وجودٌ ـ سها في هذا التعليل، فإنّه كما إنّه شيءٌ باعتبار معقوليّتِه، موجودٌ في الذهن على هذا الاعتبار، وكما إنّه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيءٍ في الأعيان، فالوجود المطلق من دون شرط يوازيه شيئيّةٌ مطلقةٌ دون شرط، والذهنيُّ يوازيه الذهنيّ، والعينيُّ العينيُّ، فالتعليل المذكور ليس له حاصل.

ومنهم: من علّل ـ في كون الشيئيّةِ أَعَمَّ ـ بأنّ الشيئيّة تعُمُّ نفسَ الوجود والماهيّةَ التي يعرض لها الوجودُ، فهي أَعَمُّ منهما ـ وعورض بأنّ الوجود يقال: على الماهية المخصَّصة، وعلى اعتبار الشيئيّة اللاحقةِ بها ـ لأنّ لها وجوداً أيضاً، ولو في الذهن ـ فهو أعمّ منهما.

وقومٌ حكموا بأنهما متساويان لمّا وَجَدوا كلَّ واحد منهما يقال على الآخر.

وآخرون: أدّعوا إنهما لفظان مترادفان، وقالوا: ادّعينا أنّ مفهوم اللفظَين واحد، وذلك المفهوم الواحد فطريٌّ، فمَن زعم إنهما اثنان وحَكَمَ بالاختلاف بينهما فليبيّنْ معنى إحدهما! فإنه قد التبس علينا وحينئذٍ لا يكون إحدهما فطريّاً. فقالوا: الشيء بإزاءِ الموجود، والشيئيّة بإزاءِ الوجود، والذهنيُّ من كلِّ واحدٍ منهما بإزاءِ الذهنيّ، والعينيّ بإزاءِ العينيّ، وكما إنّ الشيئيّة قد يقال لها أيضاً إنها «شيءٌ» فإنّه لا يصحّ أن يقال إنها ليست بشيءٍ ـ فكذا يقال: إنّها «موجودةٌ»،

وكذلك إذا قيل: للوجود إنه «شيءٌ»، فهو كما يقال له إنه «موجودٌ» فإنّ مثل هذه الأشياء جرت عادات العبارات بأن يقال شيء منها ويُحمَل مثلُه عليه، فيقال: للوجود إنه «موجود»، وللشيئيّة إنها «شيء»، ولا يدلّ هذه التكرارات على اختلاف المعاني والحقائق.

وهذا المدّعى لاتّحاد مفهومّي الوجود والشيئيّة في الحقيقة مُنازعٌ لغويٌّ لا مباحِثٌ حقيقيٌّ، وهكذا كلّ مَن ادّعى إتّحادَ مفهومِ اسمَين كيف كانا، فإنّ معنى اللفظَين إذا لم يختلف من وجهٍ على زعم المدّعي، فليس دعواه إلا أن هذا اللفظ وُضع بإزاءِ هذا المعنى، أو خصّصتُه انا بإصطلاحٍ مِنِيّ: أما ما اصطلح هو عليه فلا مشاحّة معه فيه، وأما دعوى إنّ الاصطلاح العُرفيّ، أو وَضْعَ صاحبِ اللغة كذا، فهو أمرٌ يتعلّق بأهل اللسان لا بالمباحث العلمية، والمُنازعُ معه أيضاً في هذا الموقف بحثُه يكون أيضاً لغويّاً، إن وقعت المنازعة متواردةً على شيء واحد فيقول: إحدهما «المفهوم واحد» ويقول الثاني: «ليس بواحد بل لفظة الشيئيّة تقال: على ما يعُمّ الوجودَ، والماهيةَ التي هي وراءَ الوجود» إمّا عُرفًا أَو اصطلاحًا منه أو من غيره، فلم يبق بينهما منازعة حقيقية.

بل إن سَلَّم المدّع لاتّحادِ مفهومِ الإسمَين إنّ الشيئيّة لها حكمٌ ليس للوجود ـ كما يقال «هذا الشيء ممكنُ الوجود»، ولا يقال «هو ممكن الشيئيّة»، ويقال: «الشيء وجودُه من الفاعل» ولا يقال: «الموجود شيئيّتُه من الفاعل» ـ فقد ناقَضَ نَفسَه بهذا التسليم، والتزم باختلاف الإعتبارَين بوجهٍ مّا، فيختلف بهما المفهوم.

والذي علّل الإختلاف بينهما بإنّه يصحّ أن يقال: «حقيقة كذا موجودةٌ»، ولا يصحّ أن يقال: «حقيقة كذا شيء» كأنّه ما علّل بأمرٍ صالحٍ: فإنّ المنازع ربما يمنع إنّه لا يصحّ أن يقال: «إنّ حقيقة كذا شيءٌ مّا» بل ربما يعكس الدعوى، فإنّ الجمهور اعترفوا بإنّ الحقيقة لا يقال لها «حقيقة» إلاّ عند اقتران الوجود، فيكون قوله: «حقيقة كذا موجودةٌ» كأنّه قال: «الماهيّة المقترنة بالوجود لها وجودٌ». وتعليله إنّه إنّما لا يصحّ أن يقال: «إنّ حقيقة كذا شيءٌ» لأنّه غيرُ مجهول ـ أيضاً

خطأٌ: فإنّه ليس من شرطٍ ما يصحّ أن يقال: ـ أَن يكون مجهولاً، فالفطريّات التي هي المباديء الأوّل صحيحةٌ وإن كانت غيرَ مجهولة.

(٤) **واعلم**، إنّ جماعة من الناس ـ مِمّن جعل الشيئيّةَ أَعمَّ من الوجود ـ خرجوا إلى خيالاتٍ عجيبة، فقالوا: المعدوم الممكن شيءٌ وهو ثابتٌ، وسلّموا إنّ المحال منفيٌّ، وإنّه لا واسطةَ بين النفي والإثباتِ، وربما أثبتوا واسطةً بين الموجود والمعدومِ حتى يقال الثابتُ على الموجودِ، وعلى أمرٍ ليس بموجودٍ و«لا» معدوم ـ مّما سمّوه «حالاً» ـ، وعلى بعض المعدوم وهو الممكن. وغيرُهم قالوا: إنّا إذا قسمنا المعدومَ إلى ممكنٍ وممتنعٍ لا بدّ من تفرقةٍ بين القسمين بالإمكان والإمتناع، وثبوتُ حُجمِ الإمكان لهذا القسم من المعدوم يوجِب شيئيّةً.

بحث وتحقيق:

(٥) وهؤلاء غفلوا من الأمور الذهنية، وإنّها في الأذهان شيءٌ، ولم يعلموا إنّ التفرقة بين المعدومَين عن الأعيان بأعتبار ما أُضيف إلى المتصوَّر في الذهن من مفهومَيهما، وإذا أُتخذ كذا فالممتنع أيضاً ـ بحسب ما يُفهَم معنى إسمِه، ويُحمَل عليه أمرٌ أو يُسلَب عنه ـ هو شيء أيضاً إذ لو لم يكن شيئيّةً صورتُه في العقل ما صحّ الإخبارُ عنه، ولا الإيجابُ والسلبُ عليه، وما ليس له ثباتٌ في الذهن والعين، فالتصديق بثباتِه هذيانٌ والأخبار عنه ممتنع. ومّما يفتضحون به أن يقال لهم: إذا كان الممكن معدوماً فوجوده هل هو ثابتٌ أو منفيٌّ؟ ـ فإنّه باعترافهم لا يخرج الشيءُ من النفي والإثبات ـ فإنّ قالوا: وجود المعدومِ الممكنِ منفيٌّ ـ وكلّ منفيّ عندهم ممتنع ـ فالوجود الممكنُ يصير ممتنعاً وهو محال. وإن قالوا: إنّ الوجود ثابتٌ له ـ وكلُّ صفةٍ ثابتةٍ للشيء يجوز أن يُوصَف بها الشيء ـ فالمعدوم يصحّ أن يوصَف في حالة العدم بالوجود، فيكون موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال.

وإن منعوا اتّصافَ الشيءِ بالصفة الثابتةِ له فالماهية المعدومة يجب أن لا يصحّ أن يقال لها: «إنّها شيءٌ» ـ فإنّ الشيئية ثابتةٌ لها وقد التزم على هذا التقدير بإنّه لا يصحّ أن يوصف الشيء بأمرٍ ثابت له ـ فليس بشيء وقد قال إنه شيءٌ! وكذا

الإمكان، وكذا نفس الثبات أيضاً للمعدوم. ويتأتّى أن يقال لهم: إجمالاً: المعدومُ الممكنُ هل هو موجودٌ أو ليس بموجود؟ ولا شكّ إنّ أحدهما نفيٌ والآخر إثباتٌ ولا يخرج عنهما. فإن قال: «موجود» فقد أحال، وإن قال «ليس بموجود» فقد نفى، فبعض الممكن صار منفيّاً، وكان كلُّ منفيٍّ ممتنعاً عنده! فبعض الممكن ممتنعٌ واستحالته ظاهرةٌ.

ومّما يُلزَمون به أَن نُعيّنَ شخصاً كما «هو» فيقال: هذا هل كان قبل الوجود ثابتاً «هذا» أو لم يكن؟ فإن اختار إنّه كان ثابتاً ـ وهذا من حيث هو «هذا» مشار إليه ـ فالمعدوم مشار إليه. وإن لم يكن ثابتاً «هذا» فهو ـ من حيث هو ـ منفيٌّ، وكل منفيّ ممتنعٌ لذاته عنده! فـ «هذا» يكون ممتنعاً. فإن قال: إنّما يصحّ أن يقال له «هذا» بوجوده أو بوجود صفاته، فيقال له: بوجود وجودِهِ ووجودِ صفاتِهِ أوثبوتِ وجودِهِ وثبوتِ وجودِ صفاتِهِ؟ فإن التزم بالأول فقد حصل للشيء وجودُ وجودٍ إلى غير النهاية: فإنّ الكلام يعود إلى كلِّ وجودِ وجودٍ، فلا يُوجَد شيءٌ إلا ويوجَد قبله ما لا يتناهى من الوجودات وهو محال. ـ وإن قال: «بثبوت وجودِه وثبوتِ وجودِ صفاتِه» ـ وكانت هذه الوجوداتُ ثابتةً لأنّها ممكنةٌ، وكانت الإشارةُ موقوفةً على ثبوت الوجود، أو ثبوتِ وجوداتِ الصفاتِ التي لا زالت ثابتةً، فلا زال الشيءُ مشاراً إليه ـ فصار المعدومُ الممكنُ مشاراً إليه وهو محال.

وإن قالوا «الصفاتُ ما كانت ثابتةً» فكانت منفيّةً، فكانت ممتنعةً على ما يرون وهو محال. وإن انسلخوا عن مذهبهم ـ في إنّ الوجود زائدُ على الماهيّة فإنّهم معترفون به ـ فأنكروا وقالوا: «هو نفس الماهية» فلا ينفعهم، فإنّه إذا كانت الماهيةُ ثابتةً ـ ماهيةً ـ والماهيةُ تُؤخَذ على إنّها نفسُ الوجود فالماهية ـ ثابتةً ـ موجودةٌ أيضاً على ما سلف. ثم كيف يمكنهم هذا؟ والماهيةُ ـ ثابتةً ـ لا بدّ من أن يُفيدها الفاعلُ أمراً مّا وهو الوجود، فالوجود المستفاد من الفاعل كيف يكون نفسَ الماهية؟ ثم من العجب أنّ الوجود عندهم يُفيده الفاعلُ وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يُفيد الفاعلُ وجودَ الوجودِ مع إنّه كان يعود الكلام إليه، ولا يُفيد ثباتَه فإنّه كان ثابتاً

بإمكانِه في نفسه، فما أفاد الفاعلُ للماهيات شيئاً، فعطّلوا العالَم عن الصانع.

وهؤلاء قومٌ: نبغوا في ملّة الإسلام، ومالوا إلى الأمور العقلية، وما كانت لهم أفكارٌ سليمةٌ ولا حصل لهم ما حصل للصوفيّة من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مّما نَقَلَ جماعةٌ في عهد بني أُمّيّة من كُتُبِ قومٍ كانت أساميهم تُشبِهُ أسامِيَ الفلاسفة، فظنّ القومُ إنّ كلَّ إسم يونانيّ هو اسمُ فيلسوفٍ! فوجدوا فيها كلماتٍ استحسنوها وذهبوا عليها وفرّعوها رغبةً في الفلسفة وانتشرتْ في الأرض، وهم فَرِحون بها، وتَبِعَهم جماعةٌ من المتأخّرين وخالَفوهم في بعض الأشياء إلاّ إنّ كلّهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا أسامِيَ يونانيّةً لجماعةٍ صنّفوا كتباً يُتوهّم إنّ فيها فلسفةً، وما كان فيها شيءٌ منها، فقَبِلها متقدّموهم وتبعهم فيها المتأخّرون، وما خرجت الفلسفةُ إلاّ بعد انتشارِ أقاويلِ عامّةِ يونانَ وخُطَبَائهم وقبولِ الناس لها.

(٦) **واعلم** إنّ الذين حكينا كلامَهم في شيئيّة المعدوم أوجبوا أشياءَ لا موجودةً ولا معدومةً، فكلُّ أمرٍ عندهم وكلُّ مُميّزٍ حالٌ لا موجودٌ ولا معدومٌ، فمِنهم من يقول: إنها كما ليست بموجودة ولا معدومة ليست بمعلومة ولا مجهولة ولا معقولة، ومن هؤلاء مَن يقول: إنّ منها أموراً محسوسةً.

وأعجبُ الأشياءِ ما ليس بموجود ولا معلوم وهو يحَسُّ! ثمّ إذا لم تكن معلومةً فالكلام فيماذا! وهل يعلم إنها ليست بموجودة أم لا يعلم؟ فإن لم يعلم فكيف حَكَمَ به؟ وإن عَلِمَ إنّها ليست بموجودةٍ ولم يعلمها بوجه من الوجوه، فبماذا عَلِمَ إنها ليست بموجودة؟ وكيف صحّ التصديق دون تصوّرٍ؟ وإذا لم يعلم فلمَ لم يسكت؟ وهل هو إلاّ الإعتراف بالهذيان؟ ثمّ العدم إمَّا أن يكون عبارةً عن اللاوجود أو عبارةً عن اللاشيئيّة ـ التي هي أعمُّ من الوجود لِما إنها تقال: على الماهية التي هي وراء الوجود ـ، وليس بين الإيجاب والسلب واسطة، فإن كان العدمُ عبارةً عن اللاوجودِ والشيء لا يخرج من الوجود واللاوجودِ فلا يخرج عن الوجود والعدم، وإن كان عبارةً عن اللاشيئية فبطل مذهبه في المسئلة الأولى، «إنّ المعدوم شيءٌ»: فإنه يكون على هذا الوجه معناه: «إنّ اللاشيء شيءٌ» وهو محال. ثم إذا كان العدمُ

عبارةً عن اللاشيئيّة فالماهيّاتُ المعدومةُ معدومٌ صفاتُها، فكلّها لا شيءٌ على هذا القسم، فإذا وُجدتْ فقد أفادها الفاعلُ ما لم يبق معه اللاشيئيّةُ، فالشيئيّةُ والثباتُ ممكنان، فيمكن اللاشيئيّةُ والشيئيّةُ والثباتُ والنفيُ، فصار المنفيّ ممكناً وكان عنده ممتنعاً! وإن لم يكن العدمُ هو اللاشيئيّةَ واللاوجودَ ولا سلبَ ماهيةٍ خاصّة كاللاانسانية ـ فإنّ اللاانسانية تُحمَل على أشياء كثيرةٍ هي موجودةٌ، ولا يصحّ وصفُها بالعدم ـ فيكون العدمُ معنىً محصَّلَ الطبيعةِ: إمّا جوهرٌ ـ إن كان لا في موضوع ـ أو عرضٌ ـ إن كان في موضوع ـ أو صفةٌ مّا، وكلُّ صفةٍ لها محلٌّ ثابت، فالمعدوم الممتنع يكون ثابتاً لِتثبّتِ المعنى الثبوتيِّ الذي هو العدم، وهو محال.

(٧) **طريق آخر**: هو إنّه إذا كان السوادُ معدوماً، ولونيّتهُ والأمورُ العامّةُ ثابتة، ومميّزاتُ السوادِ من سائر الألوان «ثابتةٌ» والوجودُ ثابتٌ، فمن حيث ثبات الوجودِ يوصف به، ومن حيث ثبات اللونيّة والأمورِ المميّزةِ الخاصّةِ والأمورِ العامّةِ تتحقّق ماهيّتُه، وهذه الأشياء كلّها وجوداتُها ثابتةٌ لا يفيدها الفاعلُ، فإنّ الفاعل يعطي الوجود، وليس للوجودات وجودٌ آخر حتى يعطيه الفاعل، فالسوادُ حالَ عدمِه بعينه حالَ وجودِه ـ إذ لا يفيد الفاعل الصفاتِ الثابتةَ الماهيّاتِ، ولا الوجوداتِ الثابتةَ ـ وإن كان الفاعلُ أفاد الوجودَ، وليس للوجود وجودٌ لِيعطيَه، كيف وحال وجود الوجود كحال نفس الوجود! وإن قال إنّه يفيد ثباتَ الوجود: فالثبات كان قبل افادته منفيّاً، فيكون ممتنعَ التحقّق، والوجودُ كان قبل الثباتِ أيضاً منفيّاً، فحاله كذا. ثم الثبات والوجود إذا كانا قبل إفادةِ الفاعلِ غيرَ ثابتَين، فامكانُهما غيرُ ثابتٍ إذ لا يُتصوّر ثبوتُ صفةٍ لأمرٍ غيرِ ثابت، فهما قبل إفادةِ الفاعل غيرُ ممكنَين، وليسا بواجبَين أيضاً، وما ليس بواجب ولا ممكنٍ فهو ممتنع، فالأمور كلّها ممتنعةٌ على رأيه وهو محال. ثمّ لا يُفهَم من الثبات إلا الوجود: إن كان ذهنيّاً فذهنيٌّ، وإن كان عينيّاً فعينيٌّ، ونحن لا نعني بالعدم إلاّ اللاوجودَ، وما ليس بموجود فهو معدوم، فإن اصطلح هو على معنىً آخر، فليبيّنْ مفهومَه، وبالضرورة يعجز في هذا الموقف، ولا يتأتّى إلا بما يكون عليه. وغلطهم في إنّ

المعدوم شيءٌ، وفي الأحوال وإنها لا موجودة ولا معدومة، بحسب عدم وقوفهم على المعاني الذهنية.

(٨) وربّما سمعوا أهلَ العلم يقولون: «إنّ الكلّيّات غيرُ موجودةٍ من جميع الوجوه ـ إذ ليس لها وجودٌ في الأعيان ـ ولا معدومةٍ من جميع الوجوه ـ إذ لها وجود في الذهن ـ فهي لا موجودة ولا معدومة بالإعتبارَين المذكورَين» فغلطوا.

وجماعة من الناس أيضاً: تحاشوا عن أن يقولوا: «إنّ الباريء موجود أو معدوم» ووقعوا في زيغ، والذي أوقعهم في ذلك ما توهّموا بسبب اللفظ إنّه على صيغة المفعول، فقدّسوه عن ذلك، وتوهّموا أيضاً إنه من «الوجدان» وما جوّزوا أن يوجَد لا «وجداناً» عقليّاً ـ لاستحالةِ الاكتناهِ ـ ولا حسّيّاً. ـ وما بسبب اللفظ أمرهُ سهلٌ حتى إنّه إن سُلب الموجوديةُ بالمعنَى المذكور يصحّ، ولا يتأتّى النزاع فيه.

فأمّا الذين احتجّوا بإنّه: إن كان موجوداً شارَكه الموجوداتُ في الوجود فقد ذهبوا إلى مجرّد التعطيل: فإنه لا يصحّ أن يقال إنّ له حقيقةً إذ يلزم منه أن يشارك الحقائقَ في مفهوم الحقيقةِ، ولا أنّ له ماهيةً لمثلِ ذلك، ولا إنّه شيءٌ ـ فإنّه يلزم مشاركته للأشياء في الشيئيّة، فهو لا شيء إذ يستحيل أن يخرج من السلب والإيجاب أمرٌ ـ، ولا أنّ له هويّةً وثباتاً، والذي لا هويّة له، ولا ثبات له هو منفيٌّ مسلوبُ الشيئيةِ نفيٌ صرفٌ، ثم لا يتأتّى أن يُعرَف بجهةٍ من الجهات وإلاّ يلزم منه شركةٌ مّا، فعمّاذا يُخبر هذا الأبلهُ، وعلى أيّ شيءٍ يتكلّم؟ وهؤلاء الفِرَقُ الذين ذكرنا كلامَهم في الوجود والعدم لا يستحقّون المخاطبةَ إلا أنّا لمّا رأينا في البُلْهِ مَن يظنّ إنّهم يُعَدّون من أهل النظر أو لهم كلامٌ أردنا أن نذكر بعضَ هَوَسَاتِهم.

[تعريف الوجوب والإمكان والإمتناع]

(٩) **وأمّا الوجوب** والإمكان والإمتناع فقد تصدّى بعضُ الناس لتعريفها وعرّف بما يتضمّن دوراً: أمّا الممتنع: فقد عرّفه بإنّه ما ليس بممكن، ثم عرّف الممكن:

بما ليس بممتنعٍ، وظاهرٌ فسادُه. وعرّفوا أيضاً الواجبَ بإنّه الذي يلزم من فرضِ عدمِه محالٌ، والممكنَ بإنّه الذي لا يلزم من فرضِ وجودِه وعدمِهِ محالٌ.

وبعض الناس ظنّ إنّ هذا دورٌ بسبب ما عرّفوا من «إن الممتنع ما ليس بممكن»، وهو خطأ: فإنّ ذلك هو الممكن العامّيّ، وهذا الذي عُرِّفَ بإنّه، «الذي لا يلزم من «فرض» وجوده وعدمِه محالٌ» هو الممكن الخاصّيّ فلا دورَ.

بلى مَن عرّف الممتنعَ بما يجب أن لا يكون وعرّفَ الواجبَ بما ذكرنا فدار تعريفُه، وأَمّا ما ذُكر في تعريف الممكن الخاصّيّ فلا دورَ فيه أصلاً. ولكنّ هذه التعريفات خطأٌ من وجوهٍ أُخرَى: من جملتها إنّه ذكر إنّ الواجب «ما يلزم من فرضِ عدمِه محالٌ»، والواجب نفسُ عدمِه محالٌ، وليس لأَجلِ محالٍ آخر يلزم، بل قد لا يلزمه محالٌ آخر أو لا يكون ما يلزمه أظهرَ ولا أَبْيَنَ من نفسِ عدمِه أو نفسِ فرضِ عدمِه. وكذا ما يقال: «إنّ الممتنع ما يلزم من فرضِ وجودِهِ محالٌ»، فالمحال نفس الممتنعِ وهو تعريف الشيء بنفسه، ثم ليس امتناعُه لِما يلزمه.

والممكنُ الخاصّيُّ ليس بممتنع الوجود والعدمِ، وذلك له بذاته لا بما إنّه لا يلزم من فرضِ وجودِه وعدمِه < محالٌ > . ثم كثيرٌ من الأشياء يلزم من فرضِ وجودِها وعدمِها محالٌ لإمورٍ أُخرَى، فقد يمتنع ويجب الشيءُ بأمورٍ زائدةٍ. وهذه الأشياء ينبغي أن تُؤخَذْ من الأمور البيّنة، فلا يُعرَّف شيءٌ منها. والذي عرّف الواجبَ بالمحال، فكأنّه وَجد في عُرف الناس لفظةَ «المحال» أكثرَ استعمالاً، فكأنّها أشهرُ عندهم. وإن كان لا بدّ من التعريف: فليؤخذِ الوجوبُ بيّناً، كيف وهو تأكُّدُ الوجودِ، والوجودُ أَظهرُ من العدم! ثم يُعرَّف الإمكانُ بسلب الضرورة عن الطرفَين، والامتناع باثبات الضرورة على السلب. وإمّا إنّ الوجود والوجوب والإمكان وما أَشْبَهَها هي أمورٌ ذهنيةٌ وأوصافٌ اعتباريةٌ أم ليست كذا بل هي أمور لها صُوَرٌ في الأعيان مستقلَّةٌ؟ فإنّه سيأتي عليها بحثٌ شديدُ الاستقصاءِ لإنّها من أَهَمّ مواقع البحث.

(١٠) **واعلم** إنّ الحقّ قد يُعنى به الوجودُ في الأعيان مطلقاً، وقد يعنى به الوجودُ الدائم، وقد يُعنَى به وجودُ الواجب لذاته، وقد يُعنَى به ما يستأهل له الشيء من حيث هو كذا، وقد يُعنَى به كونُ الأمر مُؤدّياً إلى الغاية المقصودة منه، وقد يُعنَى به كونُ الأمرِ ذا غايةٍ عقليةٍ صحيحة، وقد يُعنَى به حال القولِ والاعتقادِ من حيث مطابقتِهما للشيء الواقعِ في الأعيان وحالُ القول من حيث مطابقته لِما في النفسِ أيضاً، وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق.

وقد قيل: إنّ الحقّيّة تقال لنسبة الأمر في نفسه إلى القولِ أو العقدِ والصدقُ لنسبةِ القول أو العقدِ إلى الأمر في نفسه، وكأنّ هذا الفرق فيه تعسّفٌ مّا: فإنّه إذا قيل «قولُ حقٌّ» و«قولٌ صادقٌ» في كليهما لا يراد إلاّ مطابقة ذلك القول للأمر الخارج، ثم لا بدّ من المطابقة من ذلك الجانب الآخر. قالوا: وأَحقُّ الأقاويل بالحقّيّة ما يدوم صدقُه، وأحقُّ من ذلك ما يكون صدقُه أوّليّاً وهو كالقول بإنّ «لا واسطةَ بين الإيجاب والسلبِ». والباطلُ بازاءِ أقسامِ الحقّ.

وجماعة من الناس انكروا حقّيّةَ قولٍ مّا وعقدٍ مّا، وسبيلُ مُفاتَحتِهم أن يقال لهم: هل تعلمون إنّ إنكاركم حقٌّ أو باطلٌ أو تشكّون؟ فإن حكموا بأنّهم يعلمون أنّ إنكارَهم حقٌّ فقد اعترفوا بحقّيّة علمٍ مّا، وإن اعترفوا بأنهم يعلمون بُطلانَ دعواهم، فقد اعترفوا أيضاً بحقّيّة علمٍ مّا، وهو علمُهم ببطلان دعواهم، ثمّ إذا علموا بطلان دعواهم في قولهم: «ان لا حقَّ أصلاً» فقد اعترفوا بحقّيّة أشياء وسَقَطَ إنكارُهم للحقّ. وإن قالوا: شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنّكم شككتم أو أنكم أنكرتم؟ وهل تفهمون من الأقاويل شيئاً معيّناً؟ فإن قالوا: نعلم شكَّنا وإنكارَنا وانّا نفهم من الأقاويل شيئاً معيّناً، فقد اعترفوا بعلمٍ مّا وحقٍّ مّا، وإن قالوا: لا نفهم أبداً شيئاً ولا نعلم أنّا نشكّ، أو ننكر أو نحن موجودون أو معدومون، سَقَطَ الاحتجاجُ معهم ولا يُرجَى منهم الاسترشاد، فليس إلاّ أن يكلَّفوا بدخول النار: فإنّ النار واللانار واحدٌ، ويُضرَبوا: فإنّ الألم واللاألم واحد!

[٢]

فصل

في كلام إجماليّ أيضًا في الوجود والعدم

(١١) **قد علمتَ** إنّ العدم لا يُتصوّر، ولا يُعقَل إلاّ بالوجود، وكما إن الموجود اعتبارُه غير اعتبار الوجودِ، فكذلك اعتبار المعدوم غير اعتبار العدم. والموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبذاته، وإلى موجود لذاته لا بذاته، وإلى موجود لا لذاته ولا بذاته. فأما الموجود الذي هو لذاته وبذاته فهو الأوّل، فإنه موجود بذاته لا بسبب آخر، وموجودٌ لذاته إذ ليس وجوده لشيءٍ غيرهِ كالهيئات.

وأما الموجود لذاته لا بذاته فهو الجوهر المستغني عن المحلّ، فهو من حيث أنه موجود بغيره ليس بموجود بذاته لأنّ لوجوده سبباً على ما تعلم، ومن حيث أنه ليس كالهيئات التي وجودها لغيرها فهو موجود لذاته. والذي ليس بموجود لذاته، ولا بذاته كالعرض، فإنه من حيث إنّ لوجودهِ سبباً ليس موجوداً بذاته بل بسببه، ومن حيث إنّ وجوده للجوهر الذي هو فيه ليس وجودُه لذاته بل لغيره.

والموجود قد ينقسم إلى ما هو موجود بالذات، وإلى ما هو موجود بالعرض. أَمّا الموجود بالذات، فكلّ ما له حصول في الأعيان مستقلاً كان واجباً أو ممكناً جوهراً أو عرضاً، فإنّ لكلٍّ منها وجوداً في ذاته، وليس وجودُ السواد بعينه هو وجودَ محلّه، فإنّه قد يُوجَد محلّه ولا سواد، ويتجدّد للسواد وجودٌ آخر منفرد به، فالسواد وإن لم يكن موجودًا بذاته ولا لذاته فهو موجودٌ بالذات وموجودٌ في ذاته على هذا الاعتبار.

وأما الموجود بالعرض: فكالعدميّات كالسكون والعجز وكالاعتبارات التي لا تتحقّق في الأعيان، ويقال عليها إنها موجودة في الأعيان بالعرض ـ وسيأتي ـ، وكذا كون الشيء أسودَ وأبيضَ: فإنّ الأسوديّة نفسها والابيضيّة ليست أموراً زائدةً على ذات ما قام به السوادُ والبياضُ ونفسِ السواد والبياض. وأَمّا تحقيق هذه

الأشياء فسيأتي من بعدُ، وقد يراد بالموجود لذاته نفسُ ما يُفهَم من الموجود بذاته، ولا مُشاحّة في العبارات.

(١٢) **وظنّ** قومٌ إنّ الشيء ينعدم، ثمّ يعاد هويّتُه وهو بعينه ما كان، وهم يعترفون بأنّ بين المُعاد والمستأنَفِ وجودُه فرقاً، فالسواد الحاصل في محلّ ـ بعد سوادٍ بطل عنه قبل ذلك ـ على سبيل الاستئنافِ، والسوادُ المُعادُ على ما يُرَى اشتركا في اشتراك ما قبل العدم في السواديّة، وما بعد العدم في السواديّة أيضاً وفي تخلُّلِ عدمٍ، ولا بدّ من فارقٍ بين الاعادة والإستئنافِ، وليس الافتراق في المحلّ، ولا في السواديّة قبل العدم وبعده ـ فانهما اشتركا فيهما ـ، فليس إلاّ لأنّ المُعاد في حالة العدم كان مشاراً إليه بأنّه كان له وجود، والمستأنَف لا يشار إليه بهذا، ثم الإشارة إلى هذا المعدوم بأنّه «هو الذي كان موجوداً» ليس بأنّ سواداً مّا كان موجوداً ـ، فإنّ المستأنف كان قبله سوادٌ مّا موجوداً ـ، أو إنّ سوادًا يشابهه، أو يطابقه السوادُ الذهنيُّ كان موجودًا ـ فإنّ المستأنف بعد سوادٍ سابقٍ هذا حالُه ـ فليس إلا لأنّ المفروض مُعاداً كانت له هويّةٌ متشخّصةٌ مع العدم، فورد عليها الوجود، وإلاّ لا فرقَ بين الصورتين أصلاً.

والحاصل: إنّه لو كان المعدومُ يعاد لكان كلُّ مستأنفٍ معادًا، أو كان الشيء هويتُه في حال عدمِه موجودةً، وقسما التالي باطلانٍ، فالمقدّم باطل.

(١٣) **وجه آخر إجماليّ**: هو أنّ من الفارق بين المشاركَين في النوع من الهيئات المحلّ أو الزمان إن اتّحد المحلُّ.

سؤال: يجوز أن يمتازا بالفاعل أو غيرِه.

جواب: لسنا نناقش في هذا الموضع ففرضُنا أنّهما اتّفقا في الفاعل، كيف والفاعل الحقيقي واحدٌ عندكم ـ وعند غيركم ـ لجميع الأشياء! وإن كان فيه تفصيلٌ لا يضرّنا ههنا النزول. فقلنا: من الفارق بين مثلَي هيئةٍ الزمانُ أو المحلّ، فإذا كان المميِّزُ والمعيِّنُ بين المتشاركَين في المحلّ مِن المثلَين الزمانَ ـ والزمانُ لا يعاد ـ فالسواد المتشخّص بذلك الزمان لا يعاد، فالمفروض مستعاداً يكون غيرَه.

سؤال: يعاد بإعادة زمانه.

جواب: الزمان إذا أُعيدَ يكون له في حالة العودِ وجودٌ، وقبل العودِ وجودٌ، فإنّه كان موجوداً. فإن قلنا: إنّ معنى: «كان موجوداً» هو ماهيته وذاته ـ وماهيتُه وذاتُه الآن موجودةٌ ـ فكونُه قبل الآن «كان موجوداً» هو كونه الآن موجوداً، فما انعدم وأُعيد، وقد فرض أنّه انعدم وأُعيد!

وأيضاً، يلزم أن لا يكون قبله موجوداً ـ أي إذا كان كونُ الزمان المذكور «كان موجوداً» هو ذاته وذاته حاصلةٌ الآن، وليس لـ«كان موجوداً» معنىً غيرُه ـ فالذي «كان موجوداً» وانعدم كان غيرَه، فما أُعيدَ المعدوم بل غيرُه. وإن كان لقولنا: «كان الزمان موجوداً وانعدم فأُعيدَ» معنى غير «ذاتِه فايتاً»، وهو كونه حاصلاً فيما قبلُ ـ فالقبليّة نفسُها ما عادت ـ فالمُعاد ما كان زماناً، وقد فُرض زماناً.

والحاصل أنه لو أُعيد الزمانُ الذي كان من قبلُ لم يكن الزمانُ زماناً، والتالي باطلٌ فالمقدّم باطل.

وحجّتهم: أنّ الذي كان له وجودٌ وانعدم، فاستحالةُ وجودِه لذاته ثانياً، إمّا أن يكون لذاته، أو للازمِ ذاتَه أو لعارضٍ ذاتَّه. فإن كان لذاته فما صحّ وجوده أوّلاً وقد فُرض أنه كان موجودًا أوّلاً، هذا محال.

وإن كان للازمِ ذاتَه فما صحّ وجوده أوّلاً كما سبق لأنّ لازم الذات لا ينفكّ.

وإن كان لعارضٍ ذاتَّه والعارضُ جائز الزوالِ، فيجوز أن يزول، فيجوز أن يعود.

(١٤) **بحث وتعقّب** وهذه غير صحيحة. أَمّا أوّلاً: فإنّ استحالة وجود الشيء مرّةً ثانيةً لا يُعنَى به حصولُ جزئيٍّ من نوعه كان قبله جزئيٌّ آخر منه حتى يقال: «إذا استحال الثاني لماهيته يستحيل الأوّل» وهو محال، بل وجودُه مرّةً ثانيةً مستحيلٌ لماهيّته لا لمفهومِ الوجودِ، فإنّه ليس كلامُنا في مطلق الوجود، بل الوجود مرّةً ثانيةً، فإنّ مفهوم هذا اللفظ مستحيل التحقّق.

سؤال: استمرار وجود الشيء في زمانَين بعينهما ممكنٌ، فإذا بطل فيجوز بعد البطلان وجودَه في الزمان الثاني.

جواب: قولك «يجوز بعد عدمِه وجودُه» إن كان إشارةً إلى ما في الذهن، فما في الذهن يستحيل وقوعُه، أو إلى ما يماثل بوجهٍ مّا لِما في الذهن، فلا يلزم أن يكون هو المعدوم الذي فيه الكلام، بل يماثله أشياء كثيرةٌ. أو إلى نفس ذلك، وهو حالةَ العدم مستحيل الإشارة إليه. فنفس القول ممتنعُ الصحّة والإشارةُ باطلة، فالمسئلة نفسها فاسدةُ التصوّر على ما يطابق غرض المدّعى، والقبليّة ممتنعة العود، فإذا فرض ثانياً لا تكون هي هو، فالمُضْمَراتُ والإشاراتُ باطلةٌ. ـ وهذا كما يقول قائلٌ: السواد الذي في زيد إن امتنع في عمرو، فإِمّا أن يكون لماهيّة عمرو وزيدٍ، وهي الإنسانيّة فما تُصوّر في زيد، أو لماهيّة السواد، فما صحّ وجودُ سوادٍ آخر في عمرو، أو للازمٍ ماهيّةَ السواد، أو ماهيّةَ زيدٍ، فكان على ما سبق، أو لعارضٍ فيجوز زواله فينتقل إلى عمرو.

وهذا كلّه غلطٌ، بسبب أَخْذِ الكلّيّ مكانَ الجزئيّ، فليس إذا كان حصولُ «سوادٍ مّا» في عمرو ممكناً كان، ممكناً حصولُ «هذا» السواد، فإنّ هذا السواد ما صحّ الإشارة إليه بـ «هذا» الاّ لنفس ما أنّه لزيدٍ حتى إن كان لعمرو ما كان «هذا».

وقوله: «إن كان ليس للازم، فيجوز زوالُه» أيضاً فاسدٌ، فكأنّه لما وَجد بعضَ العارض ممكنَ الزوال ظنّ إنّ كلّه كذا، وليس كلّ ممكن العدم في نفسه ممكنَ الزوال، فإنّ كون السوادِ عارضًا للمحلّ ـ الذي وُجد فيه أوّلاً ـ عارضٌ لماهية السواد، ولكن لا يفارقه أبداً مع بقاء ماهية السواد المتخصّصة بهذا المحلّ، مع إنّ كون السواد من حيث طبيعته النوعية ليس بممتنع عليه حصولُه في هذا المحلّ أو غيرِه، بل ممكنٌ عليه بالإمكان الخاصّيّ. ويُحمل على زيد أنه قد ولَدَه عمرو، فلا يزول عنه صحّة هذا الوصف و«لا يمكن» حصولُ وصف آخر ـ وهو أنّه قد ولده خالد ـ وإن كان كونُه «قد ولده عمرو» عارضاً لماهية الإنسانية.

وإن فرض الخصمُ أنّه يُخلَق مرّةَ أُخرى فيولّده خالد، فكونه «قد ولده خالد أوّلَ مرّةٍ» حصولُه ممتنع أن يكون أبداً، وإن كان عارضاً للماهيّة الإنسانيّة. وأمس محالٌ أن يكون مستقبلاً، وإن كانت الأمسيّة عارضةً لطبيعة اليوم، واليوم من حيث طبيعته يمكن أن يكون في المستقبل.

[٣]

فصل
في الجوهر والعرض

(١٥) **اعلم** إنّ الموجود: إمّا أن يصحّ أن يقال: إنّ أنيّته ماهيّته أو لا يصحّ فالذي يصحّ أن يقال: «أنيّته ماهيّته» عليه مَباحث ستأتي.

وكلامُنا الآن في ما وجودُه زائدٌ على الماهية،

فلا يخلو: إمّا أن يكون في محلّ أو لا يكون، ويعنون بكون الشيء في المحلّ، أن يكون في شيء، لا كجزءٍ منه مُجامعاً معه بالكلّية، لا يصحّ مفارقته عنه. ولما نُسب أمورٌ إلى اشياء بأنّها، «فيها» فكان لفظة «في» فيها بالاشتراك. وفي بعض المواضع قد تكون على سبيل التجوّز، فإنّ كون الشيء في الزمان، وكون الجزء في الكلّ، وكون الشيء في المكان، وكون الخاصّ في العامّ، وكون الكلّ في الأجزاء، وكون الشيء في الخصب والراحةِ، وكونه في الحركة ليس لفظة «في» في جميعها بمعنىً واحد، فكون الماء في الكوز ليس بمعنى كونِ الشيء في الشهر والسنةِ وكون السواد في الثوب، بل لفظة «في» يختلف معناها في هذه المواضع إذ لا اشتراك بينها في معنىً يعمّ الكلّ، ولا يجمع الكلّ إلاّ إضافةٌ مّا، وليست نفس الاضافة مقتضيةً لنسبةِ «في»، فإنّ «مع» و«على» وغيرهما تدلّ على إضافةٍ مّا، والإضافة المكانيّة تُغاير الإضافة الزمانيّة في ذاتها، وإذ لم يكن نفس الإضافة مراداً بلفظة «في». وخصوصُ الإضافة مختلفٌ فيهما، ولكلٍّ واحدٍ مَدخلُ في معنى «في» فاللفظ فيهما بالإشتراك.

وأما كون الكلّ في الأجزاء فهو بالتجوّز أَشبهُ إذ الكلّ مجموع الأجزاءِ ولا يكون في كلٍّ واحد أيضاً، ويقال: إنّ الجزء في الكلّ، فلا يكون بمعنىً واحدٍ كون الجزء في الكلّ، والكلّ في الجزء، فيشتملَ الشيء على المشتمل عليه!

سؤال: يجمع الكلَّ الاشتمال والإحاطةُ.

جواب: يرجع الكلام إلى الاشتمال والإحاطة، فإنّه ليس اشتمال الزمان على الشيء كاشتمال المكان عليه.

سؤال: يجمعهما الظرفية.

جواب: يعود الكلام إلى الظرفية، فإنّه ليس ظرفية الزمان بمعنًى ظرفيةِ الماء للكوز، وكون الشيء في الحركة أيضاً بالضرورة يختلف معنى كون الحركة فيه، ولا يخلو الكون في الخصب والحركةِ عن تجوّزٍ مّا، وليس علينا أن ننظر في إن أيّ المعاني تجوّزيٌّ وأيّها حقيقيٌّ، وما ذكرناه أيضاً كان فضلاً على المهّم. فلو كان لفظة «في»، في الكلّ، أو في البعض بمعنىً واحدٍ فقولنا: «الموجود في شيء لا كجزءٍ منه شائعاً فيه بالكلّية مع امتناع المفارقة عنه» ـ أي «مفارقة» المنسوبِ بـ «في» عن المنسوب إليه ـ إن كان مُمّيزاً لِذي المحلّ من حيث هو ذو محلّ عن المشاركات في أمر معنويٍّ، فكان يمتاز بالشيوع والمجامعةِ بالكليّة عن كون الخاصّ في العامّ وكونِ الشيء في الزمان والمكان، وبعدمِ جواز الانتقال عن «كون الشيء في» المكان أيضاً والخصبِ وغيره.

وربّما كان لا يحتاج إلى ذكر امتناع المفارقة والانتقالِ أيضاً، فإنّ ما سوى ذي المحلّ ليس بشائعٍ في الشيء بالكلّية من المحامل الغير التجوّزية، وإذا كان اللفظ مشترَكاً فلا يكون ما ذُكر من القيود فاصلاً معنويّاً إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمرٍ مميّزٍ كما كان المعنى المشتركُ يحوج، بل اللفظ المشترك ينصرف إلى معنىً بقرينة لفظية أو معنوية، ويُعرَّف باسم آخر للشيء، فاشتراك اللفظ لا يحوج إلى المميّز الفاصلِ المعنويِّ لأنّه ليس بجنس أو معنىً عامّ، فالمذكور في شرح الموجود في المحلّ بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقرينةٍ للفظة «في» ويجري مجرى الرسم، والقيودُ فيه كالفصل والخواصّ المميّزةِ مع مساهلة، و«لا كجزءٍ» احترزوا به عن كون الجزء في الكلّ كاللونية في السواد والحيوانيةِ في الإنسان، فإنهما شائعان وليس ما نُسبا إليه بـ«في» محلَّهما، وهذا ايضاً فيه مساهلةٌ مَا.

(١٦) **وكان الأوّلون** في اصطلاحهم الجوهر هو الموجود لا في محلّ

والعرض هو الموجود في محلّ، ومن عهدِ **أرسطو** خصّصوا اسمَ الجوهر بالموجود ـ الذي وجودُه غيرُ ماهيّته ـ الذي لا يكون في موضوعٍ، والعرض بالموجود في موضوعٍ، ويُعنَى بالموضوع المحلُّ المستغنى في قوامه عن حالّه من حيث هو كذا.

فالجوهر موجودٌ لا في موضوع أي ليس في محلّ يستغنى عنه سواءٌ لم يكن له محلٌّ أصلاً، أو يكون له محلّ لا يستغنى عنه محلُّه، فإنّ كِلَيْهما اشتركا في أنّهما ليسا في المحلّ المستغنى عنهما.

والعرض هو الموجود في موضوعٍ أي في محلٍّ يستغنى عنه المحلُّ، ولا منازعة معتبرة بين الفريقَين على التحقيق وأمر الاصطلاح سهلٌ.

والموجود في المحلّ ينقسم إلى قسمَين: إلى ما يستغنى عنه محلُّه في قوامه ولا يحصل منه نوعٌ متأصّلٌ وهو العرض ومحلّه هو الذي يسمَّى بالنسبة إليه موضوعاً، وإلى ما لا يستغنى عنه محلّه، ويحصل منه نوعٌ متأصّلٌ ويُسمَّى صورةً ومحلُّه بالنسبة إليه هيولى. ـ والجوهر: إمّا نوعٌ جسمانيٌّ بحتٌ، أو جزءُ نوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ، أو ما ليس بنوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ ولا جزءِ نوعٍ جسمانيٍّ بحتٍ وهو المفارق، وينقسم إلى ما يُدبِّر الأجسام ـ وهو النفس ـ وإلى ما لا يدبّرها ولا يكون له معها علاقةٌ مّا ـ وهو العقل ـ، والجوهر الذي هو نوعٌ جسمانيٌّ هو كالسماء والماء والنارِ، وجزء هذه هي الصورة النوعية والصورة الجرمية والهيولى، فإنّ الجسم جزءٌ لأنواعِه، فجزءاه من أجزائها. هذا على قاعدة مَن يرى للجسم صورةً جرميةً وأُخرى طبيعيةً، ونشير إلى مُقاوَمات الطوائف في بعضها.

المشرع الثاني

في المقولات وإثبات عرضيّة بعضها وجوهريّة بعضٍ وأبحاث تتعلّق بها

[١]

فصل

«في مباحث تتعلّق بالجوهر»

(١٧) وقد آن أن نذكر المقولات العشر، ونذكر ما قيل فيها ونسامح في الحكاية عن القوم في الحصر في أكثر المواضع، ثمّ نذكر بعد ذلك تلخيصاتٍ ومقاوماتٍ في الحصر وغيره.

فمن الأجناس العالية التي لا جنسَ وراءها الجوهرُ، وقد عرّفناه على ما نذكر. وليس الوجود جنسًا يعمّ الجوهرَ والعرضَ، فإنّ الوجود قد بيّن إنّه خارجٌ عن الماهيّات الجوهريّة والعرضيّة، والطبيعةُ التي يلحقها الجنسيةُ لا يجوز أن تكون خارجةً عن ماهية الأنواع، فالوجود عرضيّ وهوعرضٌ عامٌّ لا جنسٌ. وربّما علّلوا في كونه «ليس بجنسٍ» وقوعَه بالتشكّك، وهؤلاء هم الذين يقولون إنّ السواد الأشدّ يمتاز عن الأنقص بفصلٍ، وإذا كان السواد له مفصلٌ مُقسِّمٌ، فيكون السواد جنساً وهو واقعٌ بالتشكّك، فبعض الجنس واقعٌ بالتشكّك، وقالوا: لا شيءَ من الأجناس بواقعٍ بالتشكّك!

قالوا: ومن خواصّ الجوهر إنه لا ضدّ له، فإنّ الضدَّين على اصطلاحهم هما: الذاتان الغير المجتمعَين اللذان من شأنهما التعاقب على موضوعٍ واحدٍ، وبينهما غايةُ الخلاف، والجوهر لمّا لم يكن له موضوعٌ لا يكون له ضدٌّ، بلى إن أُخذ في تعريف الضدَّين ـ مكانَ الموضوعِ ـ المحلُّ فبعض الجواهر كان لها ضدٌّ كالصور، وإذا اعتُبر غايةُ البُعدِ فلا يكون بين جميع الصور تضادّ أيضاً، بل صورة الماء ليست بضدٍّ لصورةِ الأرض، إذ ليس بينهما غاية البعد الذي بين صورة الناريّة والمائية، وبين صورة الأرضية والهوائية، ومع أنّه يُورَد مكانَ «الموضوع» في حدّ الضدَّين «المحلُّ» لا يكون للجوهر على اصطلاح **افلاطون**، ومَن قبله ضدٌّ إذ لا محلّ للجوهر على اصطلاحهم.

ومن أحوال الجوهر الغير العامّة لجميع الأعراض أنّه لا يشتدّ. قالوا: ولا يضعف، وهذا لاستحالة التضادّ فيه، فإنّ الاشتداد والضعف إنما يكون بين الضدّين، وهذا ليس خاصّةً للجوهر فإنّ الكَمّ أيضاً لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام.

وقال بعض الناس: إنّ الجوهرية إنما لا تقع بالتشكّك لاستحالة الاشتداد والضعف فيه، وهذا على رأي المشّائين خطأٌ أيضاً، فإنّه ليس جميع التشكّك يكون بالاشتداد والضعف، إذ الموجود على البارئ أَوْلَى منه على الممكنات ولا اشتدادَ ولا ينقص فيه ـ على ما اشتهر عنهم ـ ولا تضادَّ. ويقسمون الجواهر إلى جواهرِ أولَى كالاشخاص، وإلى الثواني كالأنواع، وإلى الثوالث كالأجناس.

فقالوا: الأشخاص أَوْلَى بالجوهرية من الأنواع، لأنّها أحقّ بالمعنى الذي باعتباره وقع تسمية الجوهرية، وبه عُرّف الجوهر وهو «الموجود لا في موضوع»، فإنه عُهد الوجود لا في موضوع وعُرف ذلك من الأشخاص، وسبق التسمية للأشخاص، والمفارقات أيضاً أَوْلَى من غيرها لأنّها أسبقُ السوابق في الوجود، والأنواع أَوْلَى بالجوهرية من الأجناس. فإنّ الطبيعة النوعية أَقربُ إلى التحصيل، وأَتمُّ ـ في نفسها وفي جواب من يسأل عن الشيء: «بما هو» ـ من الجنسية.

(١٨) **بحث**: وربما قال لهم قائل: ألستم قلتم إنّ الجوهر جنسٌ والجنس لا يقع بالتشكّك؟ فإن قلتم: وجُدتِ الأَوْلَويّة دون التشكّك استرواحاً إلى إنّ التشكّك يختص بما يجري فيه الاشتداد والضعف، فهو خطأٌ لِما ذُكر في الوجود على الواجب وغيره مع أنّه يقع بالتشكّك. وإن قلتم: لا أَوْلَويّةَ في الجوهريّة، فبطل قولُكم إنّ الجواهر الشخصية أَوْلَى بالجوهرية من الأنواع، والأنواع من الأجناس، بل كان يجب أن تقولوا: بعضها أَوْلَى «بالوجود» من بعض لا «بالجوهرية». ولا يصحّ أيضاً أن يقال: إنها أَوْلَى بالوجود العينيّ، إذ النوع والجنس كلّيّان لا وجودَ لهما من حيث الجنسية والنوعية ليكون الوجود العينيّ عيهما بالتفاوت، اللهمّ إلاّ أن يُعنَى بالكلّيّ الطبيعةُ فحسبُ سواءٌ كانت في الأعيان، أو في الذهن كما حكينا الاصطلاح عن بعضهم في المنطق.

وحينئذ لا يكون الشخصُ أَوْلَى بالجوهرية من النوع أيضاً، فإنّ الشخص زاد على الطبيعة النوعيّة بأعراضٍ زائدةٍ وجوهريةُ زيدٍ باعتبار طبيعة الإنسانية لا باعتبار سواده وبياضه، فلا معنى على التقديرات لهذه الأَوْلَويّة في الجوهرية، ولا لهذا الاعتذار حتى إِنّ بعضهم صرّح بأنّ الجوهرية واقعةٌ بالتشكّك ولكنّها لا تقبل الاشدّ والضعفَ وصرّح بأن الوجود ليس بجنس لوقوعه بالتشكّك على أشياء، فيناقض كلامه. ـ ويقولون أيضاً: أنّ كلّيَّ الجوهر أيضاً جوهر.

(١٩) **بحث وتعقّب**: فإن عُني بالكلّيّ لا ما لا يمنع الشركة بل الحقيقةُ فحسبُ، كيف كانت ـ ذهنيةً أو عينيةً ـ فيكون لهذا وجهٌ، وإن عُني به الكلّيّ الذي في الذهن وله محلٌّ ـ وهو الذهن ـ ومحلُّه الذي هو الذهن مستغنٍ عنه ـ فإنّه يزول عنه صورة الجواهر وتعود ولا يتبدّل بها في نفسه ـ «فلا!».

وقولهم: إنّ المعقول من الجوهر، جوهرٌ لأنّه موجودٌ لا في موضوعٍ بمعنى أنّه ماهية إذا وُجدت تكون لا في موضوع، والمغناطيس الذي هو في الكفّ لا يجذب الحديد بالفعل، ولكنّه بحيث إذا كان لا في الكفّ يجذب الحديد ففي قوّته الجذب وإن كان في الكفّ، فكذلك المعقول من الجوهر هو بحيث إذا وُجد يكون

لا في موضوع، وهو غلطٌ من حيث تضييع الاعتبارات وأخذِ الكلّيّ مكان الجزئيّ، والمغناطيس الذي في الكفّ يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد، وأما الكلّيّ ذاته التي في العقل مستحيلٌ وقوعُها في الأعيان واستغناؤُها عن موضوع، بلى يجوز أن يوجَد شيء هي مثالٌ له من وجهٍ، ويكون مستغنياً عن الموضوع، وكما لا يلزم من استغناء ما يشبه الشيء من وجهٍ، استغناءُ ذلك الشيء ـ كما هو ظاهر من حال الجوهر الذهنّي إنه لا يصحّ استغناؤه عن المحلّ والموضوعِ الذي هو الذهن، وإن كان الجوهرُ الخارجيُّ الذي يطابقه من وجهٍ مستغنياً عن المحلّ والموضوع ـ فكذلك لا يلزم من كون الخارجيّ موجوداً لا في موضوعٍ كونُ الذهنيّ موجوداً لا في موضوع، فلا يلزم من جوهرية الخارجيّ جوهريةُ مثالِه، بل الذهنيّ مثال الجوهر لا أنّه جوهرٌ ومثالٌ، فهؤلاء أخذوا مثالَ الشيء مكانَه.

ومن الشكوك التي أوردوها على أنفسهم أنّكم قلتم: الجوهر جنسٌ ولا يقع بالتشكّك، ومن المعلوم إنّ الهيولى والصورة سببان للجسم، فلا بدّ من تقدّمهما إلى الجسم بالجوهرية، وقد قيل إنّ الجوهرية لا تقدُّمَ ولا تأخّر فيها.

وأجابوا عن هذا بأنّ التقدّم والتأخّر إذا أُضيف إلى شيئَين فقد يكون بذاتَيهما كتقدّمِ وجودٍ على وجودٍ كما لوجود العلّة على وجود المعلول، فإنّ التقدّم ههنا في ذات العلّة وفي نفس وجودها على وجود المعلول، وقد يكون التقدّم والتأخّر الذي نُسب إلى الشيئَين باعتبار أمرٍ ثالثٍ كتقدّم زيد على عمرو بزمانٍ، وكتقدّم شخصِ الأب على الابن، لا في الإنسانية ـ فإنها فيهما بالسواء ـ بل بالوجود والزمانِ وذلك معنىً زائدٌ على الماهية. فقالوا: تقدُّمُ الهيولى والصورةِ على الجسم إنما هو بالوجود، وهو معنىً زائدٌ على حقيقة الهيولى والصورةِ والجسم، فالوجودْ متقدّمٌ على الوجود بالطبع لا بأمرٍ زائدٍ.

أَمّا الجوهرية ـ وهي الوجود لا في موضوع ـ فيهما بالسواء، فإنه ليس بعض منها أَوْلَى بالوجود لا في موضوعٍ من البعض. وبهذا أُجيبَ أيضاً عن قول مَن قال: إنّ الهيولى والصورة ليستا بجوهرَين لأنّهما مبدأ الجسم، فتتقدّمان عليه بالطبع.

والتقدّم والتأخّر تنافي الجوهرية. وهؤلاء غفلوا عن أنّ التقدّم والتأخّر بالوجود، والجوهريّةُ إذا كانت هي كون الشيء موجوداً لا في موضوعٍ، فكما إنّ الجسم موجود لا في موضوع فجزءاه كذا.

(٢٠) **بحث وتحقيق**: وجواب هذا الأخير بيّنٌ. وأما الذي قال إن الجوهرية تقع بالتشكّك له معاودة بأن يقول: الجسم مركّب من الهيولى والصورةِ، والمجموع هويّتُه تحصل من الأجزاء، فلولا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهراً. فكما أنّكم قلتم: لحقتِ الجسمية بالإنسان بتوسّط الحيوان، فكذلك لحقتِ الجوهرية بالمجموع ـ الذي هو الجسم ـ بتوسّط جوهرية جزأيه، وكما أنه لولا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسماً، فكذا لولا جوهرية الجزءَين ما كان مجموعهما جوهراً. ثمّ إذا كانت الجسمية لاحقةً بالإنسان بتوسّط الحيوان، فالجوهرية بالحيوانِ أيضاً لحقت بواسطة جسميتِه أو نفسِه، فيكون الجوهر بالجسم أو بالنفس أَوْلَى منه بالمجموع. ومَن يثبت إنّ الوجود لا صورة له في الأعيان فالعلل والمعلولات الجوهرية لا تتقدّم بالوجود لأنه وصفٌ اعتباريٌّ عنده لا وقوعَ له في الأعيان، فلا يبقى التقدّم إلا بالذات والجوهرِ.

وربما ينازعهم منازعٌ من طريق آخر، وهو أنّه لما بيّن أن الهيولى جعلها غير جعلِ الصورة فهما موجودان ومجموعهما جسم، فالجسم لا جوهرية له في نفسه. فإنه ليس ههنا إلا هيولى وصورة، ومعنى الاجتماع بينهما ومعنى الجمعية بينهما اعتباريٌّ، أو عرضٌ من الأعراض، فلا يحصل به جوهريةٌ ثالثةٌ غير ما للهيولى والصورة، والمجموع ما زاد على الجزءين إلاّ بالاجتماع وهو عرضٌ، فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع. والشيء الواحد لا يصحّ أن يكون جوهراً وعرضاً كما ظنّ بعض الناس، فقال: العرض جزء المركّب منه ومن الجوهر، والمركّب جوهرٌ، فالعرض المأخوذ جزءاً للمركّب جزءٌ للجوهر، وكلُّ جزءٍ للجوهر فهو جوهر، فالعرض المأخوذ جزءاً للمركّب جوهر. وهو خطأٌ لِما أشرنا إليه في باب المغالطات.

واحتجّوا من طريق آخر، فقالوا: العرض الذي في المركّب ليس لا كجزءٍ منه، وكلُّ ما هو في شيء ليس لا كجزءٍ منه، فليس بعرضٍ فيه. وهذه الحجّة يلزم منها أنّ العرض الذي في المركّب ليس بعرض فيه ـ وهو صحيح فإنّ المركّب ليس موضوعاً له ـ بل الجزء الآخر للمركّب، ولا يلزم من لا كونه عرضاً فيه لا كونُه عرضاً في نفسه، أو عرضاً في الجزء الآخر، فوُجد في المركّب شيء له موضوعٌ في نفسه، فوُجد فيه شيء هو عرضٌ في نفسه وليس عرضيّتُه بالنسبة إلى المركّب، بل إلى شيءٍ آخر، فالسواد لا يلزم من لا كونِه عرضاً في السماء أن لا يكون عرضاً في نفسه. ولو كانوا قالوا «المنسوب إلى شيءٍ بِفِي إن كان على أنه موضوعه فهو عرضٌ فيه، وإن لم يكن على أنه موضوعه فهو جوهر فيه» لكان لهذا الكلام اتّجاهٌ، بل كان التقسيم على غير هذا الوجه.

ومما احتجّ به الجمهور في أن كلّيّات الجواهر: جواهر أنه إن لم يكن الماهيةُ ـ التي هي جوهر في الأعيان ـ جوهريتُها لذاتها كانت الجوهريةُ عارضةً بسبب خصوصِها وجزءيّتِها، فلا تكون ذاتيةً ولا لازمةً. وإن كانت الجوهريةُ لنفس الماهية فيكون كلّيات الجواهر أيضاً جواهرَ. وأيضًا إن كان الإنسان جوهراً لكونه زيداً ما كان عمرو جوهراً، فليس الجوهرية اللإنسانية، وبمثل هذا اثبتوا إن أجناس الجواهر وفصولَها جواهر.

(٢١) **بحث وتعقّب**: أمّا الحجّة الأولَى فيقدح الخصم فيها بأنّ حقيقة الإنسانية التي في الذهن مثالٌ مطابقٌ للإنسان الخارج ولا يشاركه في الحقيقة، فإنّ مثال النوع لا يلزم أن يكون هو النوع، ولو كان مثالُ الإنسان إنساناً ـ والمثالُ بالضرورة حالٌ في محلٍّ وهو النفس ـ أو ما شئتَ خُذْه ـ ولا يتصوّر لذاته المتشخّصة بالذهن مفارقتُه وقيامُه بذاته ـ فكان نوعٌ واحدٌ منه قائمٌ بذاته، ومنه ما لا يقوم بذاته، ومن عيون قواعدِهم إن الطبيعة الواحدة لا يصحّ أن يكون منها قائمٌ بذاته ومنها حالٌّ في غيره، إذ لو كانت الطبيعة مستغنيةَ عن المحلّ لَتحقّق الاستغناءُ معها حيثُ تحقّقتْ، فلو كانت صورةُ الجسم في النفس مشاركةً للجسم الخارجيّ

في الحقيقة الجسميّة لاستغنى «الصورة» عن المحلّ كاستغنائه، وإن كانت صورةُ الجسم في الذهن تُشارك الأجسامَ في الحقيقة ـ والجسم يُتصوّر عليه حركةٌ مّا، وخروجٌ عمّا هو فيه إلاّ أن يمنعه أمرٌ خارجٌ عن الجسمية ـ فكان يصحّ أن ينتقل صورةُ الجسم عن نفسٍ إلى غيرها، والجسم يُشار إليه بإشارة حسّيّة فكان مثالُ الجسم يشار إليه.

وإن أَلَحَّ مُلِحٌّ وارتكب مرتكبٌ إنّ مثال الجسم الذي في النفس يُشارك الجسمَ في الحقيقة وهو جوهرٌ أيضاً وهو حالّ في النفس ومحلُّه مستغنٍ عنه ـ فإن تلك الصورة وأمثالُها تنتفي عن النفس ولا يختلّ حالُ النفس ـ فيجب أن يعلم إنّ مثال الجسم له ذاتٌ واحدة، فتكون هي جوهراً أو عرضاً، موجودةً في موضوعٍ أو موجودةً لا في موضوع، أو هي عرضٌ بالفعل ـ من حيث هويّتها المتقرّرة في المحلّ المستغنى ـ وجوهرٌ بالقوة، ثم كيف يكون لها جوهريةٌ بالقوة ويستحيل عليها الاستغناء؟ بل جوهريتُه لكونه مثالاً للجوهر، ولا يلزم لمثال الشيء مشاركته له في جميع الأشياء. هذا في أنواع الجوهر.

وأما مجرَّدُ مفهومِ الجوهر من حيث هو كذا فسيأتي عليه الكلام. ثم يقول هذا الخصم: إِنّ الإنسانية الواقعة في الأعيان هي جوهرٌ وجوهريتها لذاتها، والتي في الذهن لا تشاركها في حقيقة الإنسانية، بل هي مثال الإنسانية، ولهذا مثالُ الإنسانية لا يمشي ولا يتغدى ولا يتكلّم، بل يعرض فيه مثالُ التغذّي والمشي وغيرهما، وإذا لم يكن «التي في الذهن» مشارِكةً للحقيقة الخارجةِ فلا يلزم ما قلتم «إنه إن لم تكن جوهراً يكون الجوهريةُ عارضةً لتلك الحقيقة» بل يكون الحقيقة جوهراً في ذاتها، والمثال مثالٌ للحقيقة لا نفسُ الحقيقة، وكما إنّ مثال الحيوان في الذهن فيه مثالُ التغذّي والنموّ لا التغذّي والنموُّ ففيه مثالُ الجوهريّةِ لا الجوهريّةُ. وأمّا مثال زيد وعمرو فإنّ جوهريتهما لإنسانيتهما وهي التي يحصل منها المثالُ المطابقُ للكّلِ حتى إذا أُريد بالكلّيّ طبيعةُ الشيء فحسبْ ـ كانت في الذهن أو في العين، منعت الاشتراك أو ما منعت ـ فيكون من الكلّيّ جوهرٌ وهوالواقع في الأعيان. ثم قد بيّنّا

في باب المغالطات إنّ مثل هذه التعليلات فاسدٌ أعني ما ذكروا في زيد وعمرو.

وعلّل بعضُهم كون الجزئيّ أَوْلَى بالجوهرية من الكلّيّ بأنّ الكلّيّ لا يُعقَل كلّيتُه إلاّ بالقياس إلى الجزئيّ، وأورد على نفسه سؤالاً وهو إنّ الجزئيّ أيضاً لا يُعقَل إلاّ بالقياس إلى الكليّ، وأجاب عنه: بأنّ هذا هو الجزئيّ الإضافيّ، أما الجزئيّ الغير المضاف فلا حاجة في تصوّره إلى الإضافة.

(٢٢) **تعقّب**: وهذا الجواب: صحيح. وأما قوله: «إنّ الكلي لا يعقل إلاّ بالقياس إلى جزئي» فمن حيث هو كلّيٌّ ـ بمعنى إنه لا يمنع الشركة ـ لا شكّ فيه، ولكنّ الإنسان الكلّيّ وإن كان في كلَيته يحتاج إلى الإضافة، فالإضافة لحقته من حيث صحّة اشتراك الكثرة لا من حيث نفس المتصوّر، فهذا وجهُ حاجتِه في كلّيته إلى الجزئيات لا في معناه، وكان من حقِّه أن يبيّن الأَولَويّةَ في المعنى لا في الإضافة الخارجة عن المعنى. وقولهم: «إنّ الفصول أجزاء الجوهر وجزء الجوهر جوهرٌ» قد عرفتَ حالَه في باب المغالطات وإنّ هذا البيان الغلط كيف تطرّق إليه.

ومن خاصّيَة الجوهر كونُه مقصودًا بالإشارة الحسّية، وهذا لا يعمّ جميع الجواهر، فإنّ المفارقات لا يصحّ إليها الإشارة، ولا الجواهر الكلّية كما يقولون. قالوا: ومن خواصّه كونُه مقصودًا بالإشارة العقلية.

وظنّ بعضُهم: إنّ هذا يعمّ جميعَ الجواهر، وهو خطأ، فإنّ الجوهر الجسمانيّ الجزئي غيرُ معقولٍ على ما اشتهر عندهم، فلا يُشار إليه باشارة عقليّة إلا بالعرض، فإنّ الإشارة العقلية إدراكيّةٌ وهي دلالة عقلية. والعرض الجزئيّ لا يُشار إليه باشارة عقلية ولا حسّيةٍ: أما الحسّية فلأنّ ذاته لغيره فيُقصّد بالإشارة موضوعْه، وأما العقلية فلأنّ الجزئيّ من حيث شخصيته لا يُعقَل.

ومنهم: مَن يجوّز كونَ العرض مقصوداً بالإشارة العقلية بناءً على إنّه يُعقَل دون الإضافة إلى المحلّ وحينئذ يرتفع الفرق، فإنّ الجوهر الجزئيّ والعرض الجزئيّ اشتركا في إنهما لا يقصدان بالإشارة العقلية من حيث جزئيّتهما، والجوهر والعرض الكلّيان اشتركا في صلاحية أَن يكونا مقصودَين بالإشارة العقلية على رأي هذا القائل.

ومنهم: من منع المقصودية بالإشارة العقلية في غير المفارقات، وإذا استُكشف عن معنى القصد بالإشارة العقلية لا يبقى نزاعٌ وهذه الأشياء امرُها قريبٌ.

ومن خاصّيّة الجوهر أنّ الواحد منه قد يكون موضوعاً لأضدادٍ كثيرةٍ لتغيّره في نفسه لا كالظنّ الصادِق إذا كذب لتغيّر الشيء الخارجيّ، فإنّ صيرورته كاذبًا بعد الصدق ما كان لتغيّره في نفسه.

وقالوا: «لا كَكونِ السطح الأسود إذا صار أبيضَ» فإنّه ليس لتغيُّره في نفسه، بل لتغيُّرٍ في الجسم.

وقولهم: «يقبل الأضداد بتغيُّره في نفسه» لا يعنون به انّ ماهية الجوهر تتغيرفي ذاتها. بل أن يكون التغيّر واقعاً لذاته بالنسبة إلى هيئاته، ويكون محلُّ هذا التغيُّر باعتبار الهيئات ذاتَه. وهذا لا يعمّ جميع الجواهر، فإن العقليات لا تتغيّر أصلاً، وأما النفوس البشرية فيجوز فيها هذا التغيّر باعتبار الأخلاق والملكاتِ والاعتقاداتِ. والكلّيات من الجواهر ـ على ما يرى القومُ إنها جواهر ـ لا تتغيّر، والجسم الكلّيّ كونُه مقولاً على الأسود والأبيض ليس لتغيّره في ذاته بل لمطابقته للمختلفات في الألوان وغيرها. ولا ينبغي أن تتوهّم إنّ الأعراض الكلّية تقبل الأضداد وتتغيّر لِما تتخيّل إنّ اللون المطلق يصحّ كونه سواداً وبياضاً فهو تغيُّرٌ له في ذاته، فإنّ اللون المطلق نسبته إلى الجميع سواءٌ. وأما السواد إذا زال وحصل البياضُ فليس بانسلاخ فصلِ السواد عن اللونية وبقاءِ اللونية بعينها وطروِّ البياض عليها، بل السواد إذا بطل فصلُه بطلت لونيّةٌ كانت له وحصلت لونيّةٌ أخرى، هذا دفعٌ للوهم فيه بحث آخر سيأتي.

ومن خواصّ الجوهر أنّ وجوده لذاته وليس هو لغيره، وهذا يختصّ بالجواهر التي لا محلّ لها. أما الصور والكلّيات على رأي المشّائين فهي جواهر ووجودُها لغيرِها إذ ليس قيامُها بذاتها.

ومّما هو ظاهر من قواعد المشّائين إنّ الهيئات وجودُها في نفسها وجودُها لمحلّها، وليس أن يحصل لها وجودٌ، ثم يلحقها وجودُها في محلّها، بخلاف

كون الشمس في فلكها: فإنّ كونها في الفلك ليس نفسَ وجودِها ولا مانع عن توهُّم الشمس كائنةً في غيره، وله تحقيق فيما بعد.

[٢]
فصل
في الكمّ وما يُذكَر فيه وفي عرضيّته

(٣٣) **إنّ من الأجناس العالية الكمّ**، وإذا كانت هذه الأشياء هي الأجناسَ العاليةَ فظاهرٌ أن لا يكون لها حدٌّ إذ لا جنسَ لها ولا فصلَ، ولا يعمّ المقولات إلا الوجودُ، وقد بُيّن إنه ليس بجنس، ويعمّ التسعةَ العرضيّةُ وهي من لوازم الأعراض كالسواد والبياض. وعلّلوا بأنّا نعقل السواد أولاً، ثم نعقل إضافتَه إلى محلّ، فنسبته إلى المحلّ المستغني تابعة لماهيّته عرضيّة لها. وهذا الوجه أَصلَحُ من قولهم: «أنّا نعقل السواد أو نوعاً غيره من الأعراض ونشكّ في عرضيّته، فالعرضيّة ليست بذاتية له» فإنّ هذا التبيين يتوجّه في الجوهر بعينه، فإنّهم يبيّنون إنّ الصور جواهرُ والفصول جواهرُ وكلّيات الجواهر جواهرُ بحججٍ. فيقول القائل: عقلْناها وشككْنا في جوهريتها، فالجوهريّة أيضاً عرضيةٌ، وقد قيل إنها جنسٌ، وإذا سلّموا هذا فعسى أن يصعب عليهم إثبات كثيرٍ من الأجناس.

وأَمّا نحن فنذكر في تفصيل القسطاس الذي أوردناه في التلويحات ههنا ضابطاً نافعاً في الأجناس والفصولِ والصفاتِ كالشيئيّة والوجودِ وغيرِهما. وإن أعتذر معتذرٌ منهم بإنّ الذي يشكّ في جوهرية فصلٍ، أو صورةٍ إنّما هو لعدمِ تنبّهِه لمعنى الجوهر أو معنى ذلك الفصل أو الصورة، فليقولوا في السواد، وغيرِه من الأعراض مِثلَ هذا: من إنّه إنّما يشكّ في عرضية السواد مَن لم يفهم معناه أو معنى الجوهر، أو الجسمِ ومعنى العرضية.

والكمّيّة قابلة لذاتها المساواة واللامساواة ـ أي التفاوت ـ والتجزّي واللاتجزّي، وهذا قد يوردونه رسماً، وإن كانت المساواة لا تُعرَّف إلاّ بأنّه اتّفاق

في الكمّيّة فعرّفوا الشيء بما يُعرَّف بالشيء، والمتميَّزون يوردونه في مَعْرَض جُمَلٍ، وذكرِ خواصَّ لا على سبيل تحديدٍ.

والجمهور أوردوا على أنفسهم سؤالاً، وهو إنّكم قلتم إنّ التجزّي والقطع والفصل إنما يقبله المادّةُ، فإنّ الاتّصال لا يقبل الانفصال، وههنا أوجبتم إنّ التجزّي واللاتجزّي يقبله الكمُّ لذاته، وفيه ضرب مناقضةٍ مّا. وأجابوا: عنه بأنّ التجزّي بمعنى القطعِ والانقسامِ بالفعل لا يقبله إلا المادّةُ، أَما التجزّي الذي هو بمعنى تأتي أن يُفرَض فيه شيءٌ غيرُ شيءٍ أويتوهَّم، فهو إنما يلحق الجسمَ بتوسّط الكمِّ فلا منافاة، وأيضاً لا يستبعد أن يكون المُعِدُّ للمادّة لقبول الفصل والتجزي الكم، ثم يقبل الكمُّ الفصلَ بالفعل بتوسّط المادّة وإن كان مُصَحّحُ القبولِ المقدارَ، ويجوز أن يصحّح أمرٌ وجودَ شيءٍ غيره ثم يقبل هو بالعرض ذلك الشيءَ، وتعلم انّ اللاتجزّي ـ الذي يقابل التجزّي المأخوذَ إنّه يقبله الكمُّ لذاته ـ ينافي الكمّية، وإن أُخذ اللاتجزّي بالفعل فليس من خواصه، ويخالف معنى التجزّي الذي مع السلب الذي دونه.

---

(٣٤) **وقسّموا الكمّ** إلى متّصل ومنفصلٍ، وقد سبق تفصيل ما لمعاني لفظ المتّصل، وغرضُنا ههنا ما أُخذ فصلاً للكمّ، فالكمّ المتّصل هو الذي يمكن أن يُفرَض له أجزاء يجمع بينها حدٌّ مشتركٌ هو نهاية الجزءَين. وقسّموا المتّصل إلى ما يصحّ ثباتُه وإلى ما لا يتصوَر ثباتُه إلا على سبيل تجدّدٍ، والذي يصحّ ثباتُه قسّموه إلى ثلاثٍ: منها الخطّ وهو الذي رسموه بأنّه الطول وحده دون عَرضٍ وعمقٍ، ومنه السطح وهو ما يرسمونه بأنّه طولٌ وعرضٌ فحسبُ، ومنه جسمٌ تعليميٌّ وهو الذي له طول وعرض وعمق. الجسم أتمُّ المقادير إذ ليس في الأعظام ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة غير الجسم، فلهذا قيل: إنّه أتمّ الأعظام. ولمّا كان الطول والعرض والعمق أعراضاً على ما ذُكر ومجموعُ الأعراض عرضٌ، فالجسم التعليميّ عرضٌ، قد شُرح من قبلُ حال الشمعة التي يتبدّل عليها الأبعادُ وماهيتُها وجسميتُها باقيةٌ، فالجسم التعليميّ غير الجسم الجوهريّ.

وقد ذكروا إنّ الجسم التعليميّ يجرّده العقلُ أو الوهمُ عن المادّة، وقد ذكرنا مِن قبل كيفيةَ هذا التجرّد، وسنشير إليه فيما بعد.

وأما القسم الذي لا يصحّ ثباتُه إلا على سبيل التجدّد هو الزمان. وظُنّ إنّ المكان نوعٌ آخر من الكمّ خارجٌ عن الأقسام التي عُدّت، وهو خطأٌ، كيف وإذا اعتبرت حدَّه لم تجد فيه إلا أنه السطح الباطن للجسم الحاوي المماسُّ للسطح الظاهرِ من الجسم المحويّ، والظاهر والباطن، وكون الشيء حاوياً ومحويّاً من قبيل المضاف، والسطح نفسه من الأقسام المذكورة في الكمّ، فليس نوعاً آخر منه.

والكمّ المنفصل هو الذي ليس لأجزائه إمكانُ حدٍّ مشتركٍ تتلاقى عنده، وهو العدد. وما يتوهّم إنّ السبعة ينفرض فيها واحدٌ هو حدٌّ مشتركٌ بين ثلاثةٍ وثلاثةٍ خطأٌ، فإنه إن فُرض في نوع من العدد كالسبعة آحادٌ مرتّبةٌ فيها واحدٌ متوسّطٌ، وعلى الجوانب آحادٌ بطلت نوعيتُه وصورتُه الواحدةُ، ثم إذا فُرض فيها واحدٌ بين اثنين يكون له طرفٌ إلى كلِّ واحدٍ فينقسم، فهذه الآحاد أمورٌ منقسمةٌ: إمّا اجسام أو سطوح صغار، وبالجملة هي كّميات متّصلة في أنفسها ويعرض لها الوحدةُ والعدديّةُ، وكلامنا في الكمّ المنفصلِ لا ما يعرض له الكمّ المنفصل، فإنّ الذي يعرض له ذلك قد يكون جوهرًا وقد يكون مقداراً، فالعدد ـ من حيث هو عددٌ ـ لا حدّ مشترك ولا إمكان لإنفراض ترتيبٍ ووسطٍ وطرفٍ فيه، ثم لا أَوْلَوِيّة لبعض آحاد العدد بالوسطية من بعضٍ.

(٢٥) وظُنّ أنّ القول نوعٌ آخر من الكمّ المتفصل، وليس بصحيح، فإنّ القول ليس في نفسه كمّيّةً وإن كان يعرض له كمّية من حيث العدد، وليس كلّ ما يعرض له العدد يكون كمّية ـ فإنّ العدد يعرض للجواهر ـ والقولُ يُفهَم مع قطع النظر عن العدد، فليست الكمّيةُ داخلةً في حقيقة القول.

ومّما ظُنّ إنه من الكمّ وليس منه الخفّةُ والثقلُ، فإنه لما سمع بعضُ الناس في العُرف: «فيهما مساواة وتفاوت» فظنّ إنهما من الكمّ، وقد عرفتَ إنهما مَيلانِ يحرّكان الشيءَ عن الوسط أو إلى الوسط، وليسا بكمّيتَين في نفسيهما، والمساواة

والتفات إنّما يقال عليهما باعتبار سرعةِ حركةِ إحدى كفّتَي الميزان وبطوءِها، فالمساواة الحاصلة في الوزن، ترجع إلى مقاومة شيئَين في جذب عمودِ الميزان، وإذا اشتدّ الجذب لإحدى الكفّتَين لزيادة ثقل الشيء يُسمّى «تفاوتاً». والخفّة والثقل يُوجِبان بحركتِهما لزوم مقادير باعتبار زمانٍ أو مسافةِ حركةٍ، ويُفرَض ثقلٌ، نصفَ ثقلٍ إذا قطع في زمانه نصف مسافته، فإما أن يكونا مقدارَين بذاتهما أو كميّةً، أو يكونَ في نفسهما جزءٌ يصحّ أن يكون عادّاً للكلّ فلا.

وقُسّم الكمّ في تقسيم آخر:

إلى ذي وضعٍ وهو الذي يُفرَض له أجزاء «ذات» اتّصالٍ مع ثبات، بحيث يصحّ أن يشار إلى كلّ واحد من أجزائه إنّه أين هو من الآخر، وإلى غير ذي وضع وهو الذي ليس له أجزاء ذاتُ اتّصالٍ وثباتٍ على ما ذكرنا، فذو الوضع انحصر في المقادير الثلاثة، أما الزمان من الكمّية المتصلة شارَكَ العددَ في أنهما من الكمّ الذي لا وضع له.

(٢٦) **وظنّ بعض** الناس إنّ الواحد لما كان مبدأ للعدد، فيلزم أن يكون عدداً، فأخذوا الوحدة من الكمّيات أيضاً وهو خطأٌ، فإنه ليس كلُّ ما يكون مبدأ للشيء يلزم أن يكون حقيقته حقيقة الكلّ، وليست الحيوانية إذا كانت جزءًا للإنسانية يلزمها أن تكون إنساناً، ثمّ كيف يتأتّى أن يُظنّ إنّ الوحدة كمّيةٌ، وحّدُّ الكمّية مفقودٌ فيها؟

فلا يقال: للوحدة «عددٌ» إلا بتجوّز، وظاهرٌ للفطرة السليمة إنّ الوحدة لا تُعَدُّ ولا تكمَّم.

والذي ردّ على الزاعم إنّ الوحدة عددٌ بإنّها لو كانت عدداً لاتّصفت بخواصّ العدد من الزوجية، والفردية صادَر على المطلوب الاول، والذي لا يتحاشى من أن يأخذ الواحد عدداً لا يتحاشى أن يأخذه فرداً، فإنّ كونه غيرَ منقسمٍ بمتساويّين ظاهر، وإنما امتنعتِ الفرديةُ لامتناع العددية، وهو مثبت للعدديّة على الواحد، وأَجودُ ما يقع به الألزامُ تعيينُ معنَى العدد، فإنه لا يجمع الواحدَ والعددَ معنىً صالحٌ لأنِ يكون اسمُ العددِ عليهما دون اشتراكٍ أو تجوّزٍ.

والذين ظنّوا إنّ الوحدة كمّية قالوا: إنّ النقطة أيضاً كمّية، وعلّلوا بأنهما مبدءانِ للكمّيات كالخّط والعدد، ومن جملة ما غلطوا فيه ههنا ظنُّهم أن نسبة الوحدة إلى العدد كنسبة النقطة إلى الخطّ، ولم يعلموا إنّ الوحدة جزءٌ من العدد، والنقطة ليست بجزءٍ للخطّ بل نهاية، ثم النهاية عدميّة والعدميّات ليست بذواتٍ بل عدم ذوات، والعدم لا يدخل تحت مقولة، بل إنما يدخل تحت المقولة ما له ذات، فالعدميات اعدامٌ ما دخلتْ تحت المقولات، والمقولاتُ وجودية لا يدخل تحتها العدميات.

والمتأخّرون يرون إنّ الوحدة والوجود لا يدخلان تحت المقولات، فليس فوقهما أجناس ولا تحتهما أنواع، فلا يُخَلّ بحصر الأجناس «العالية في عشر»، ولا يدخلان تحت مقولة أخرى حتى يزيد عددُ المقولات، وربما نشير فيما بعد إلى إنّ الوحدة هل هي أمرٌ واقعٌ في الأعيان أو وصفٌ اعتباريٌّ؟ وكذا الوجود وبأيّ المقولات أشْبَه؟

(٢٧) **وقد يُظنّ** ما ليس بكمّية محضةٍ كالطول والقصر النسبيَّين، فيقال: «خطّ كذا طويلٌ وسطح كذا عريضٌ وعدد كذا كثيرٌ» وإن كان كلُّ خطٍّ طويلاً في نفسه، وكلّ سطح عريضاً وكلّ عدد كثيراً، إلا إنّ هذه وعروضها أمورٌ تعرض للكمّ باعتبار مقايسةِ بعضٍ منه إلى بعضٍ، وقد يزداد أمثال هذه الأضافات على اثنين كقولهم: «هذا أصغرُ وأكبرُ»، فإنّ لكلّ واحد منهما إضافةً إلى شيء له إضافةٌ إلى ثالثٍ إذ الأكبر إنّما هو أكبر بالقياس إلى شيء هو عند شيء مّا كبيرٍ، وإن كان لأعظام الحيوانات ـ بل ولغيرها من النبات ـ مقاديرُ هي أكبرُ مقدارٍ فيها، ومقاديرٌ هي أصغرُ مقدارٍ فيها على الاطلاق لا بالقياس إلى مقدار، بل إلى طبيعة النوع.

(٢٨) **قالوا:** والمتّصل والمنفصل اللذان هما فصلاَ الكمّ ليسا في الأعيان أمرَين زائدَين على طبيعة الجنس حتى يلزم أن يكونا من مقولة من المقولات، فيكون العدد من مقولتين: من الكمّ الذي هو جنسه ويقع المنفصليةُ التي هي فصله تحت مقولة أخرى.

قالوا: فالكمّ المتّصل لا يخالف الكمّ المنفصل إلا بذاته. احفظ هذا عن القوم حتى إذا وصلتَ إلى شرح القسطاس الذي سيأتي تُلزمهم بمثله في أشياء أخرى، حتى إذا قالوا «إنّ الإمكان مَثَلاً شيءٌ في الأعيان لأنّه يُوصَف به الشيءُ في الأعيان» نقول: «في فصلَي الكمّ مِثل ذلك جَدَلاً!» على أنّا نذكر من التحقيق ما لا يحوج إلى هذا.

واعلم إنّ العدّ تقديرٌ للمنفصل كما إنّ المساحة تقديرٌ للمتّصل، والعادّ والماسح لا يصحّ أن يكون إلا ذا نفس إذ الجمادات نازلةٌ عن رتبة التقدير ـ إذ لا شعور لها ـ والمفارقات بالكلّية أَرْفَعُ «من هذا»، فهذَان من أفعال النفس، والممسوح قد يعرض له أن يصير معدوداً، فيكون المعدودية غيرَ مقوِّمةٍ له، بل خارجة لاحقة. والزمان متّصلٌ بذاته منفصلٌ بالعرض من حيث قد يقسَّم إلى ساعاتٍ وشهور وأعوام تُعَدُّ.

(٢٩) **والكمّيات لا تضادّ فيها، أمّا المتّصلات**: ـ وهي الخطّ والسطح والجسم التعليميّ ـ فلا منافاة بينها. ثم يقولون: الخطّ في السطحِ والسطحُ في الجسمِ، وأَحدُ الضدَّين: لا يقوم بالضدّ الآخر، ولا يقال إنه فيه، والجسم الواحد الجوهريّ قد يكون فيه سطحٌ وجسمٌ تعليميٌ وخطٌّ، والأضداد لا تجتمع، وإن منع مانعٌ كونَ الخطّ في الجسم ـ بل يقول: «هو عرضٌ في السطح» ـ فهو أبعدُ عن التضادّ، فإنّ المتضادَّين من شرطهما التعاقب على موضوع واحد، لا أن يكون أَحدُهما موضوعَ الآخر. وليس إنّ نفس المتّصليّة والمنفصليّة ضدّان لأنهما فصلا الكمّ، وليست الكميّة بحيث ينسلخ عنها الاتّصالُ وتبقى هي بعينها لِيلحقها الأنفصالُ، لِيصحّ تعاقُبهما على موضوع واحد، ثم قد سبق أنّ المتصليّة ليست في الأعيان أمراً زائداً على الكمّية لِتكون الكمّية موضوعاً لها، ثم الفصول المُقسِّمة لجنسٍ ليست بأنواعٍ تحته ولا يجمعها جنسٌ آخر.

ومن شرط الضدَّين ـ على ما هو مشهور ـ أن يقعا تحت جنس واحد. ولا تضادّ بين الكمّ المتصل والمنفصل أيضاً، فلا منافاة بينهما، فإنّ العدد قد يعرض

لخطوطٍ وسطوحٍ وأجسامٍ تعليميّة وأجسامٍ جوهريّةٍ فيها جميع المقادير. والزمان لا يضادَ ثلاثَ المتصلاتِ القارّة، فإنّ الموضوع مختلفٌ على ما ذكروا إذ الزمان مقدارُ الحركة والمقاديرُ الثلاثُ القارةُ مقاديرُ للجسم، ومن شرط المتضادَّين التعاقب على موضوعٍ واحدٍ. وأنواع العدد لا يضادّ بعضُها بعضاً لأنَ غاية البعد غيرُ متصوَّر بين عددَين والعددُ الأقلُّ موجودٌ في الأكثر.

وهذا فيه توسّعٌ مّا من حيث تحقّق إنّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة من حيث هي عشرة، والعدد لا يضادّ الواحدَ، كيف والعدد يتقوّم بالواحد ولا شيء من أَحدِ الضدَّين يتقوّم في حقيقته بنوع الضدّ الآخر.

سؤال: قلتم: لا تضادّ في العدد، والزوجيّة والفرديّة فيهما تضادٌّ!

جواب: لا يصحّ فرضُ التضادّ بين الزوجيّة والفرديّة من وجوهٍ: منها إنّ التضادّ إنّما يكون بين الذاتين والفرديّة عبارةٌ عن عدم انقسام العدد بمتساوِيَين، فهي عدم الزوجيّة لا ضدّ لها.

وثانياً: إنّ موضوعهما غيرُ واحد ولا يُتصوَّر تعاقُبهما على موضوع واحد، فإنّ العدد الذي هو زوجٌ لا يصحّ أن يصير فرداً ولا العدد الفرد زوجاً.

وثالثاً: على تقدير النزول إذا سُلّم فيهما التضادّ فهما كيفيّات في كمّيات لا نفس الكمّيات، على أنّ الحقّ ما قبل هذا الوجه.

سؤال: الصغير والكبير من الكمّ، والصغير والكبير متضادّانِ، فبعض ما هو كمٌّ يقبل التضادَّ، وكذا القليل والكثيرِ.

جواب: المقدّمتان ممنوعتان، فإنّ التضادّ يُعتبر فيما يُعقَل ذاتُه لا بإضافة، ثم يلحقه إضافة التضادّ، والصغير والكبير مقدارٌ مع إضافة، وإن كان الصغير والكبير، لا يكونان إلاّ كمًّا متصلاً، والقليل والكثير لا يكونانِ إلاّ كمًّا منفصلاً، ولكن ليسا نفسَ الكمّية المتصلةِ والمنفصلةِ، بل كمّيةً مع إضافة، فمن حيث الكمّية ما قَبلا التضادَّ، ومن حيث الإضافة لا تصوُّرَ لغايةِ البُعدِ، وإن سُلّم أن الصغير كمّيةٌ على سبيل النزول لامتناع غايةِ البعدِ لا يصحّ فيه التضادّ ـ فيه يُمنَع الكُبرَى ـ، ثم الشيء

الواحد قد يكون صغيراً وكبيراً بالقياس إلى شيئَين، فلو كان نفسُ الصغير والكبير ضدَّين ـ كيف ما كانا ـ لَلزم اجتماعُ الضدَّين في شيءٍ واحدٍ وهو محال، الاستقامة والانحناء أيضًا كيفيّاتٌ في كمّيات.

وظُنّ إنّ المكان السافل يضادّ المكان العالي، وليس ما يُفرَض تضادّاً للمكان بسبب السطح ـ فقد سبق أن الكميّات لا تضادّ فيها ـ فهو إِمّا بسبب الحركة أو المتمكّن، والمتمكّن لا تضادّ فيه إلاّ بالعرض، ثم ليس نفس المكان العالي والسافلِ أمرَين يتعاقبان على موضوع واحد ليجري فيهما التضادُ.

(٣٠) **قالوا**: ومن أحوالٍ تفرقُ بين الكمّ، وبين كثيرٍ من الأعراض إنّه لا يقبل الاشتداد والضعفَ، ولا يكون أربعة اشدَّ من أربعة، ولا خطٌ أضعف من خطٍّ، والكمّية الواحدة أيضاً لا تقبل الازدياد والنقصَ، وإن كان الكمّ فيه زيادةٌ ونقصانٌ باعتبار زائدٍ وناقصٍ، ولكنّ كمّية واحدة في ذاتها لا تزداد، فإنّ الأربعة لا تزداد لأنّه إِن زاد فيها شيءٌ بطلت أربعيّتُها، وكذلك إِن نُقص، والمقدار الواحد إذا فُرض فيه زيادةُ شيء آخر لا يبقي الكمّية الأولى، بل يحصل مقدارٌ آخر، فالشخصيّ الواحد من الكمّيات لا يزداد ولا ينقص، وكذا، بالتخلخل والتكاثف على رأي الجمهور: يبطل مقدارٌ، ويحصل مقدارٌ آخر، ولكنّ الكمّية يكون فيها أَزْيَدُ أو أنقصُ.

قالوا: «وليس فيها أشدُّ وأضعفُ» وفرّقوا بين الأشدّ والأضعفِ، والأزيدِ والأنقصِ بوجوهٍ:

منها: إنّ الزائد والناقص يمكن أن يشار إلى مثلِ حاصلٍ وقدرٍ زائدٍ، والأشدّ والأضعف لا يُتصوّر فيه ذلك.

وثانياً: إنّ تفاوت الأشدّ والأضعفِ ينحصر بين طرفين بخلاف الزائد والناقصِ، فإنه لا ينحصر التفاوتُ فيهما بين طرفين.

وثالثاً: إنّ كلّ شدةٍ وضعفٍ يُوجب اختلافَ النوع وتغيُّرَ الحدِّ على ما يرى الجمهور، وليس كلُّ زائدٍ كذا، فإنّ الخطّ الطويل حدّه لا يخالف حدَّ الخطّ القصير

لِعدم اختلاف النوع، ولو قبلت الكمّيةُ الأشدّيةَ والأضعفيّةَ لكان في الكمّيات تضادٌّ وقد بُيّن إنّ لا تضادّ فيها.

ومن خواصّ الكمّ إنه بذاته يقبل **المساواة**. قالوا: وليس مقابل المساوِي الزائد أو الناقص، بل الغير المساوي، ثم غير المساوي ينقسم إلى زائدٍ وناقصٍ إذ ليس لشيءٍ واحدٍ مقابلان. وأنت تعلم أنّ اللامساواة ليس مما يختصّ بالكمّ، فإنّه سلبٌ يصحّ على غير المتكمّم، اللهمّ إلاّ وإن يُؤخَذ مع إمكانٍ ويسمَّى «التفاوتَ» أو نحوَه، والمساواة هي ممّا الألَيَقُ بها أن لا تُعرَّف بشيءٍ، ويُقتصر بها على الفطرة، وقد يشرحون معناها بقولهم: «المساواة هي حالةٌ تكون عند توهُم تطبيق أبعادِ المتّصلِ، أو آحادِ المنفصلِ بعضها على بعضٍ فلا يُوجَد أَحدُ المنطبقَين يحصل عند حدٍّ لا يحصل الآخرُ عنده» واللامساواة هو أن يجاوز أحدُهما أو يقصر، وقد عرفتَ إنّ الانفصال في التعريفاتِ والترديد ليس بصواب.

والاجمال المشهور أَجمَعُ وأَحْرَزُ وهو قولهم: «المساواة اتِّفاقٌ في الكميّة»، ثمّ العددان المتساويان ليس فيهما حدٌّ ووسطٌ، وتطبيقُ الآحادِ تفصيلٌ للعددِ مُبطِلٌ لِنوعيّتِه، فما ذُكر من تطبيقِ الآحاد ـ إن كان تعريفاً أو ضابطاً ـ فيه تجوّزٌ كثيرٌ. واعلم إنّ كلّ شيءٍ يُقدَّر بأقَلِّ ما يتأتّى أن يُفرَض فيه.

(٣١) **واعلم** إنّ الزوج والفرد، **ظَنّ بعضُ الناس** أنّهما نوعَا العدد، وهو خطأٌ، فإنّ أنواع العدد ذواتُ مَبالغ ـ كالعشريّة والسبعيّة ـ والزوجيّة والفرديّة لا يتعيّن فيهما مَبلغٌ، والنوعان المحصّلان يجب أن يكون لكلّ واحد منهما فصلٌ وجوديٌّ، والفرد عدميٌّ على ما سبق، ثم إنّ أنواع العدد يصحّ أن تقال: في جواب «كم؟» كما يقال: «كم الشيء الفلاني؟».

فيجاب: بأنّه أربعة أو خمسة، ولا يجاب: بأنّه زوج أو فرد، وليستا بذاتيَّين لأنواع العدد لِما قد علمتَ إنّ الأربعة تُعقّل أوّلاً، ثم يُعقَلُ أنّها زوجٌ.

وكلّ نوع من أنواع العدد عند القوم حقيقةٌ بسيطةٌ ولها وحدةٌ. قالوا: وليس لأنواع العدد من حيث وحداتها ونوعيّاتها اسمٌ، وإنّما يُعبَّر عنها ببعض لوازمِها

كالعشريّة والسبعيّة، وليست الخمسة جزءًا للعشرة من حيث هي عشرة، فإنّ العشرة تُعقَل مع قطعِ النظر عن الخمسة.

وما يقال: إنّ العشرة سبعةٌ وثلاثةٌ ليس بأَوْلى من أن يقال هي ستّةٌ وأربعةٌ أو خمسةٌ وخمسةٌ، والشيء الواحد لا يكون له حدودٌ كثيرةٌ، فإنّ الشيء الواحد له صورة واحدة، ولا يُتصوّر أن يكون لماهيّته صورتان، فإذا عُرّفتِ العشرة أو نوعٌ من الأعداد بمثل هذه الأشياء، فإنّما هو تعريفٌ تجوّزيٌّ، والعشرة لا تنقسم: إلى عشرتين، فليست في ذاتها قابلةً لقسمةٍ كمّيةٍ.

وأنواع العددِ كلُّ واحدٍ ليس بكثرةٍ لا يُتصوّر فيه وحدةٌ، بل العشرة لها وحدةٌ، وباعتبار الوحدة لها لوازمُ وخواصّ، وفيها اعتبارُ كثرةٍ، وليست كثرةً لذاتها ولا عشرةً لذاتها، بل هي كثرةٌ لغيرها. هذا على ما أوردوا، وستعلم إنّهم غيرُ محتاجين إلى قولهم: «إنّه ليس لأنواع العدد من جهة وحداتِها ونوعيّاتها اسمٌ، وإنّما يُعبَّر عنها بلوازمها كالعشريّة».

وإذا تأملتَ وجدتَ العشرةَ معقولةً لك وهي نفس العشرة لا نوعٌ مجهولٌ يعرض له العشريّةُ، وهي من حيث عشريّتها، والخمسةُ من حيث خمسيّتها يقال: إنّها عددٌ ونوعٌ من أنواع العدد.

وأنواع العدد: هي هذه لا أمورٌ أُخرى مجهولةٌ، يتبعها هذه، ولا تلتفتْ إليهم بحسب طاقتك إذا أتوا يثبتون في أمورٍ فطريّةٍ أموراً مجهولةً لتصيرَ الحقائقُ بعد إن عُلمتْ مجهولةً، فإنّ هؤلاء جعلوا الفطريات كلَّها بما شوّشوا وبما لزمهم من كثرة الأقاويل مجهولةً.

(٣٢) **وليس العدد** كما قد يتوهّمه بعض العامّة إنه لا حقيقةَ له وليس بشيءٍ، وكيف يكون لِما لا حقيقة له لوازمُ وخواصٌّ من التماميّة والزائديّة والناقصيّة والزوجيّة والفرديّة ومناسبات عجيبة؟ وإذا كان العدد أمراً وجوديّاً محصّلَ الذات، فالوحدة هي جزءه لا بدّ وأن تكون أيضاً، شيئاً من الأشياء إذ الشيء لا يتركّب من لا شيء، والأشياء الكثيرة النوعيّة لا تأتلف مما لا حقيقة له.

وقد يعرّفون الوحدة والعددَ: بحيث يقع كلُّ واحدٍ منهما في تعريف الآخر، كقول القائل: «الواحد هو مبدأ العددِ والعددُ أمرٌ يحصل من اجتماع الآحاد» ومثل هذا ليس بتعريف صحيح مع إنّ هذا التعريف للعدد يحتاج إلى أمرٍ آخر، فإنّه ليس كلُّ ما يحصل من اجتماع الآحاد عدداً إذ الزوجيّة نفسها تحصل من اجتماع الآحاد وليست في ذاتها عدداً، إلاّ إن نذكر فيه إنه يحصل من اجتماع الآحاد حصولاً أوّليًا، وحينئذ لا يخلو أيضاً من توسّعٍ.

وقول القائل: «العدد مجموعُ الآحاد»، قد قدحوا فيه بأنّه ليس العددُ ممّا ليس له نوعٌ محصَّلُ الذات ذو وحدةٍ تخصّه حتى يقال: إنه نفسُ مجموعِ الآحاد أو جملتُها، والأجودُ أن يُقتَصر على إنّ معرفة الوحدة والعددِ من الفطريّات.

والناس يقدّرون الأشياء ويعدّونها بالواحد، ويأخذون الواحد في كلّ بابٍ أَقَلَّ ما يمكن أَو يتأتّى أن يؤخَذ واحداً، ويأخذون في الممسوحات أمراً من جنسها، وفي المعدودات أمراً من جنسها، وقد يكون ما هو واحدٌ حاصلاً بالطبع كجوزةٍ، وقد يكون بالفرض كدرهم.

والوحدة ليست بجوهرٍ وإلاّ ما صحّ أن يُوصَف بها العرضُ، ويلزم من كونها جوهراً أن لا يُوصَف بها العرضُ ـ فإن الجوهر ليس وصفاً للعرض ـ ولا يلزم من كونها عرضاً أن لا يُوصَف بها الجوهر ـ فإنّ من شأن الأعراض أن تكون صفات الجواهر، ويُوصَف بها الجواهر ـ فالوحدة عرضٌ.

ووجه آخر: هو إنّ الشمعة والماء وغيرهما تكون واحدةً وتتكثّر، وتكون كثيرةً فتتأحّد، وحقيقة جسميّتها ونوعيّتها لا تختلّ، فتبدُّلُ الاعداد كتبدّل الأبعاد على الشمعة، فهما عرضان لا يتبدّل بهما نوعٌ، ولا يتغيّر جواب: «ما هو»، ولو كانت الوحدة ذاتيةً لجوهرٍ ما عُقل إلاّ بها وليس كذا، وقد اشرنا فيما قبلُ إلى حال المقدار، وإنّه كيف يصحّ أن يقال: «تبدّلَ على الشمعة أبعادٌ».

وأَمّا العدد إنّه إذا كان شيئاً وجوديّاً هل هو من الأوصاف التي تُوجَد في

الأعيان أَم لا؟ ففيه بحثٌ نأتي عليه، وقد تبيّن إنّ السطح والخطَّ اعتبارُ كونِهما نهايةً غيرُ اعتبارِ كونِهما مقداراً.

(٣٣) **وممّا يُذكر** ههنا إنّ خطّاً واحدًا بالعدد لا يصحّ أن يكون موضوعاً للاستقامة والإنحناءِ والاستدارةِ، وإنّ سطحاً واحداً لا يصحّ أن يكون موضوعاً للتسطيح والتقبيب، فإنّ السطح والخطّ لا قِوامَ لهما بذاتهما فهويّتهما لغيرهما، وما لم يتغيّر الجسمُ عن حاله لا يصير الخطُّ المستقيمُ منحنياً والسطحُ المسطّحُ مقبّباً، والجسم اليابس لا يقبل التحنية، وما فيه رطوبةٌ لا بدّ فيه من تفريق أجزاء ليحصلَ منها إنحناءٌ بعد الاستقامة، وعند ذلك يكون الحاصلُ بعد الانحناء خطّاً آخر، وسطحاً آخر بحصول اتصالٍ آخر غيرِ الأوّل، فلا يكون الأوّل المستقيم صار منحنياً، بل بطل هو بتبدّل الاتصال وحصل آخر، وقد اشرنا إلى أنّه لا يزيد مقدارٌ واحدٌ، وينقص فيما مضى.

ومن عادتهم أيضاً أن يذكروا ههنا إنّ الخطّ المستقيم والمستدير مختلفان بالنوع وكذا السطح. وعلّلوا بأنّ الاختلاف بالاستقامة والاستدارة ليس لأجلِ الموضوع، فإنّه قد يتّفق نوعٌ واحدٌ فيه كِلاهما، وقد يتبدّلان أيضًا على واحدٍ بالعدد كشمعةٍ أو غيرِها. فإمّا أن يكون باعتبار لازم ماهيّة الخّطيّة والسطحيّة، ولازمُ الماهية يتّفق في آحادها، فما كان الاستقامة والاستدارة يختلف بهما الخطوطُ. وإمّا بأمرٍ عارضٍ غيرِ لازمٍ، ولو كان كذا لكان يصحّ استبقاء خطٍّ واحدٍ بالعدد يزول عنه الاستقامة ويحصل فيه الاستدارة.

وقد ذُكر أنّه لا يصحّ، فلا بدّ وأن يكون الاختلاف بين الخطّ المستقيم والمستدير ـ وكذا السطح ـ بالفصول ويختلف بها الأنواعُ، وضابُطهم في الفصول قد عرفتَ أنّه أَن يكون المخصِّصُ مقوِّمَ وجود الطبيعة المتخصّصة به حتى لا تبقى هي بعينها مع زوال المخصّص، وهما مقوِّما حقيقة النوعِ الحاصلِ منهما، وقد اشرنا في المنطق في ضوابط جواب: «ما هو» ما يقنع.

(٣٤) **بحث وتعقّب**: وأما الأعراض فقد بيّنّا لك أيضاً كيفيّة سهوِ جماعةٍ فيها،

وإنّ الذي قاعدته هذه في الخطّ المستقيم والمستدير، لا يصحّ أن يرى إنّ العرض يقوم بعرضٍ معلّلاً بالملاسة في السطح والسرعة في الحركة، فإنّ الخصم قد يقول: إنّ السطح الاملس يخالف الخشنَ بالفصل أيضاً، فإنّه لا يمكن أن يصير الأملسُ خشناً ويبقى ذلك السطح بعينه، اللهمّ إلاّ أن يقول قائلٌ إنّ الخشن فيه سطوحٌ صغارٌ مُلْسٌ، فليس هو بسطحٍ واحدٍ حتى لا يلزم كون الخشونة صفةً واحدةً، فالسطح الواحد عنده أَملسُ، والخشونة ليست إلاّ بتكثّرِ سطوحِ جسمٍ واحدٍ، والملاسة يرجع حاصلُها إلى كون السطح واحداً، وهذا مخالفٌ لقواعدهم. ثمّ إنّ تكثّر سطوح الخشن إذا كان بنتوٍّ أو انخفاضٍ لبعضِ الأجزاءِ، فإذا تمايزت تلك السطوحُ فتتمايز تلك الأجزاءُ، فتكون أجساماً كثيرةً، فلا تكون جسماً واحداً، فإنّ الجسم الواحد لا يكون إلى صوب واحد له سطوحٌ كثيرة، وإذا أُخذ جسماً واحداً يكون له إلى صوب واحد سطحٌ واحدٌ، و«إذا» يكون خشناً فيكون سطحاً واحداً غيرَ أَمْلَسَ، فيكون الخشونة واقعةً في سطح واحدٍ. ثمّ لا حاجة إلى هذا، فإنّ الملاسة إذا كانت صفةً وعرضاً في السطح ـ كما يرون ـ وهو تمييزٌ بين السطح الأملسِ وغير الأملسِ ـ كما يعترفون به ـ وإذا ارتفعتِ الملاسة لا يبقى السطح الذي عرضتْ له الملاسةُ، فهو مُميِّزٌ فصليٌّ كما قالوا: في الخطّ المستقيم والمستدير، وقد فُرضت عرضاً في السطح.

وكذا السرعة ولا يكفيهم أن يقولوا إنّ الحركة الواحدة يلحقها البطوء والسرعةُ، فإنّ خصمهم يقول: الذي وُصف بالسرعة غيرُ الذي وُصف بالبطوء ولا يبقيان معاً، وامتازا بمعنىً وهو السرعة والبطوء، والجزء الذي هو البطيء لا يصحّ فرضُ زوالِ البطوء عنه، وحصولِ السرعةِ فيه وهو هو، فهما أمرانِ ممتازانِ محالٌ أن يقترن بذات أحدهما ما اقترن بذات الآخر، والامتياز ليس بعارضٍ كما ذُكر في الخطّ المستدير وغيرِه، فيكون بفصلٍ.

وهبْ إنّه جُعل الحركة الواحدة مركّبةً من سريعةٍ وبطيئةٍ، أليس بين السريعة والبطيئةِ فارقٌ؟ وإنّ الجزء البطيء لا يصحّ أن يُفرَض الحركةُ المخصَّصة به بعينها

ملحقاً به السرعة بعد تقدير ارتفاع البطوءِ، فالسرعة والبطوء على ضابطِهم يلزم أن تكون فصولاً، ولا يتمشّى لهم دعوى أنّ السرعة عرضٌ قائمٌ بالحركة، أو الملاسة عرضٌ قائمٌ بسطح، فإنّ الطبيعة الفصليّة لا يصحّ أن يقال: أنّها عرضٌ في الطبيعة الجنسيّة، فيكون اللونيّةُ عرضاً وفصلُ السوادِ عرضاً آخر حالاً في اللونيّة جنساً، بل طبيعةً تامّةً محصّلةً نوعيّةً يقوم بها عرضٌ آخر، ثمّ العرضان تارةً أُخرى لهما مشاركاتٌ في جنسٍ مّا، ويكون فصولُهما تارةً أُخرى أعراضاً مستقلّةً، ولا يتصرّم الكلام، ونحن قد أشرنا من وجوهٍ أُخرى على فسخ هذا الضابط في الأعراض من قبلُ.

[٣]

فصل

في الكيف وما يذكر فيه وفي عرضيّته

(٣٥) **وقد يقال**: الكمُّ والكيفُ على نفس الكمّية والكيفيّة على بساطتهما، وقد يقالان على المركّب منهما وموضوعَيهما، فيكون اللفظ فيه اشتراكٌ او تجوّزٌ.

وقد عرّف بعضُ المتقدّمين الكيفيّةَ بأنّها هيئةٌ صالحةٌ لأن تقال: في جواب «كيف الشيء؟»

والكمّيّةَ: بأنّها هيئةٌ صالحةٌ لأن تقال: في جواب: «كمَ الشيء؟» ـ وردّ عليهم بعضُ المتأخّرين بأنّ الذي يقال في جواب «كيف الشيء؟» قد يكون وضعاً أو «أن يفعلَ» أو «أن ينفعلَ» فيقال: قائمٌ أو مستلقٍ أو متحرّكٌ، والذي يقال في جواب «كمَ الشيء؟» قد يكون خفّةً وثقلاً، فيقال: عشرة أرطال ونحوها. وكان هذا الشارح يتأتّى له أن يدفع هذا الكلام بعدمِ المبالاتِ بالأمور المجازيّة، فإنّ التجوّزات لا يُطرَح لأجلِها الأشياءُ التي منها يُؤخَذ المجازياتُ، وقد ذُمَّ في التعريفات الألفاظُ المجازيّةُ لا الأشياء التي يُؤخَذ منها تجوّزٌ مّا.

والتعريف المشهور للكيفيّة أنّها هيئةٌ قارّةٌ لا يحوج تصوّرُها إلى تصوّرِ أمرٍ خارجٍ عنها وعن حاملها، ولا اعتبارِ قسمةٍ ونسبةٍ في أجزاءِ محلِّها، ففارقت مقولةَ

«أن يفعلَ»، و«أن ينفعلَ» في كونِها قارّةً، وفارقتِ المضافَ والأينَ ومتى والجِدة في أنها لا تُحوج في تصوّرها إلى تصوُّرِ أمرٍ خارجٍ عنها وعن حامِلها، وفارقتِ الكمَّ في عدم الحاجة في تصوّرِها إلى اعتبار قسمةٍ، والوضعَ في عدم استيجابها لوقوعِ نسبةٍ في أجزاء محلّها.

(٣٦) **ويقسّمونها** إلى ما يختصّ بالكميّات، وإلى ما ليس بمختصٍ بالكمّيات، ولا عارضٍ لها، ويقسّمون هذا إلى استعداداتٍ وكمالاتٍ، والكمالاتِ إلى ما يختصّ بذي النفس وإلى ما لا يختصّ به، والمختصّة بذي النفس ممّا يُؤخَذ كمالاتٍ مَا فتنقسم إلى سريعِ الزوالِ وإلى بطيئهِ، فأما سريع الزوال من هذا القسم فهو الذي يُسمَّى «حالاً» كغضب الحليم، وما كان بطيء الزوال يُسمَّى «ملكةً»، ولا يعنون بملكةِ العلمِ حصولَ صورةٍ بالفعل، بل القدرةَ على الإِحضار متى أُريدَ من غير الحاجة إلى فكرٍ.

وكذا في الأخلاق والعادات المتمكّنةِ، ويُؤخَذ معها الأمراضُ المزمنة ونحوُها، ولكن يجب أن لا يُؤخَذ المرضُ معنىً عدمياً، فإنّ العدميّات لا تكون في مقولةٍ مّا، والملكة للعلمِ ونحوهِ وإن كانت في نفسها استعداداً مّا إلاّ أنّها غاية من الغايات التي يُتوجّه نحوَها، فإنّ مُراد العالِم من التحصيل في هذا العالم ملكةُ العلمِ لا نفس «حصول» صورةٍ صورةٍ، وإن كانت الملكةُ أيضاً غايتُها: حصولَ صورة الشيءِ بالفعل إلاّ أنّه لا يُتصوّر اجتماعُ جميع الصور العلمية وبقاؤُها معاً، بل لا يحصل لنا العلم إلاّ حالاً، والملكة من حيث هي ملكة في الأمور المطلوبة أشرفُ من الحال بما هو حالٌ، فملكة العلم من حيث ثباتها أفضلُ من «حصول» صورةٍ صورةٍ بالفعل في هذا العالم، وملكة الأخلاق أَتمُّ في بابها من حصولِ أمرٍ ممّا يضاف إليه الملكاتُ بالفعل، فإنّ حلماً أو غضباً لا يثبت بالفعل، فلهذا أُخذتِ الملكاتُ ـ وإن كانت في نفسها استعدادات لكمالاتٍ ـ كمالاتٍ، ولا يعنون بالكمال ههنا ما يكون فضيلةً أو ملائماً للشيءِ، بل ما يكون نهايةَ استعدادٍ مّا، وعلومُنا في هذا العالم الواقعةُ بالفعل أحوالٌ، ولبعض النفوس بعد المفارقة يُؤدّي الملكة إلى حصول الصور بالفعل.

وأَمّا الكمالات الغير المتعلّقة بذي النفس، فمنها: ثابتةٌ أيضاً، ومنها غيرُ ثابتة، وأصلُ التقسيم في الكمالات وُضع على المحسوس وغير المحسوس، فالغير المحسوس ما سبق، والمحسوس من الكيفيات ـ كالطعوم والروائح والألوان ـ منها: ثابتةٌ ومنها غير ثابتة.

فأما الثابتة الراسخة فتُسمَّى: **انفعاليّاتٍ** مِثل حلاوة العسل وحُمرةِ الورد، فقد تكون من أوّل الخلقة كما ذكرنا، وقد لا تكون كملوحة ماءِ البحر، وربما خُصّصت باسمٍ اشتقَّ من «**الانفعال**» لانفعالِ الحواسّ عنها، وليس على الفيلسوف الاشتغالُ بمثلِ هذه الأشياء وأسبابِ الاشتقاقات بعد أن عرف الضابط الكلّيّ، والمعنى المقصود.

وأما الغير الثابتة الزائلة بسرعةٍ ـ كحمرة الخجل وصفرة الوجل ـ فتُسمَّى «انفعالاتٍ»، وشاركت الانفعالاتُ الحالَ في أنّها غيرُ راسخةٍ وفارقته في المحسوسيّة وغيرِ المحسوسيّة، وشاركت الانفعاليّةُ الملكةَ في الثبات والرسوخِ وفارقتها أيضاً بالمحسوسيّة.

وأما الاستعدادات فمنها: تهيّؤٌ لقبول أثرٍ مّا بسهولةٍ، أو سرعةٍ ويُسمَّى وهناً طبيعيّاً كالممراضية، وما كان تهيّؤاً للمقاومة، وبطوءَ الانفعالِ يُسمَّى قوّةً طبيعيّةً كالمصحاحيّة.

وأمّا القسم الذي يختصّ بالكمّيات من الكيفيات: «فهو» كالإنحناءِ والاستقامةِ للخطّ. والزوجيّةِ والفرديّةِ للعددِ. ـ والأقسام المعتبرة ـ التي بحسب ما يشبه التنويعَ ـ أربعةٌ:

أحدُها: الحال والملكة.

والثاني: الانفعاليّات والانفعالات.

والثالث: القوة واللاقوة.

والرابع: ما يختصّ بالكمّيات.

وأَمّا تحقيق أنّ هذه أنواعٌ محصّلةٌ تحت الكيف، والمقسّمات فيها هي

الفصول فربما يصعب، وكيف يصحّ أن يقال: إنّ الحمرة باعتبار ثباتها وسرعةِ زوالِها تنقسم: إلى نوعَين، وحلم الحليم وغير الحليمِ من نوعَين حتى يكون الانفعالياتُ، والانفعالات وأمورٌ نُسِبَت إلى الحال والملكةِ مختلفةٌ بالحقيقة والنوع؟

(٣٧) **واعلم** أنّه إذا كان مفهومُ الملكة يدخل فيها قوةٌ مّا أو قدرةٌ فحصولُ الصُّوّرِ العلميّةِ نفسِها الثابتةِ، وهيئات علميّة لنفوسِنا بعد المفارقةِ، ولنفوس الأفلاكِ وعلومُ العقول ـ على ما يرى المتأخّرون، وقومٌ ممّن قَبْلَهم أنّها صورٌ فيها تخرج عن الحال والملكةِ باعتبار أنها ليست سريعةَ الزوال، وليست نفس القدرة أو قوةً قريبةً، بل فعل مجرَّد بصورٍ حاصلةٍ لا قدرة التحصيل، وليست بانفعاليّات ولا انفعالاتٍ ولا ما يتعلّق بكمّياتٍ ولا استعداداتٍ ـ فقد خرجت عن هذه التقسيمات.

فإذا أُريدَ تعميمُ التقسيم فيُحذَفُ من التقسيم ما وُضع على ذي النفس وغيرِ ذي النفس، بل يُقتصَر على كمالٍ محسوسٍ وغيرِ محسوسٍ ليدخل فيه حالُ عقلٍ ونفسٍ وغيرِه.

والملكة لا تُؤخَذ بمعنَى الاستعداد بل بمعنَى هيئةٍ لا يُحَسّ جنسُها ثابتةٍ كيف كانت، أو ما يقرب من هذا أو يُؤخَذ حالاً وملكةً وأمراً آخر ليدخلَ فيه الإرادةُ الكلّيةُ ـ كما لنفوس الأفلاك ـ وصورٌ ثابتةٌ للعلوم، فيكون كمالاً غيرَ استعداديٍّ بوجه ثابتٍ لا يزول يكون قسيمَ الحالِ والملكةِ.

ولمّا ثبت للأجسام حدودٌ فيلزمها الشكل، والشكل ليس نفسَ الحدّ، بل هيئة تلزم الجسمَ المحدودَ من حيث هو محدود، والشكل حاصل في جميع ذلك المحدود، وإن كان بشركة من الحدّ ومشروطاً به.

وليست الدائرةُ في الخطّ ولا الكرةُ في السطح، وإن كانت الدائرة لا تتمّ إلاّ بانعطاف خطٍّ والكرةُ لا تتمّ إلاّ بتقبيب سطحٍ، ولو كانت الدائرةُ في مجرَّد الخطّ لكان: «الخطّ» استدارةً أو تقويساً، ولو كانت الكرةُ في السطح لكان إمّا تقعيراً ـ

بحسب ما يلي جانب التجويف ـ أو تقبيباً ـ بحسب ما يلي الأمر الخارج ـ فالحقّ إنّ الكرة جسمٌ لا سطحٌ، وإذا كان كذا فالدائرة سطحٌ لا خطٌّ.

والكيفيّات التي تختصّ بالكمّيات قالوا: لا تقبل الأشدَّ والأضعفَ، واعتبرْ بالزوجيّة فإنّ عدداً لا يكون اشدَّ زوجيّةً من عددٍ. قالوا: والاشكال لا تقبل الأشدَّ والأضعفَ، وربما لا يثبت هذا من جميع الوجوه على البحث، وربما يقع الكلام في الأتمّ إنحناءً واستقامةً والأشدِّ كريّةً لا ما يقوله المهندسون: بل ما يقع في الأعيان، ويصحّ وجوده على ما قد بيّنّا.

(٣٨) **ومن الناس** مَن ظنّ في كثيرٍ من الكيفيّات أنّها من المضاف لِما يعرض لها من المضاف ـ كالعلم والخلق ـ، وليس كلّ ما يعرض له الإضافة يكون نفسَ الإضافة، ولو كان كذا لكان الجوهر نفسُه أيضاً مضافاً لأنّه يعرض له المضاف.

وجماعة من الناس: أخذوا المضاف بالمعنى المركّبِ، وسنبيّن الرأي الصحيحَ عند شروعنا في مقولة المضاف. وربما جوّز بعضُ الناس أيضاً أن يكون شيءٌ واحدٌ بالذات تحت مقولتَين، وهو خطأٌ، فإنّه كما أنّ له ذاتاً واحدةً، فلا يقع إلاّ تحت مقولةٍ واحدةٍ بالذات، وإن كان بالعرض يقع تحت مقولةٍ أُخرى، ثم كيف يكون الذات الواحدة جوهراً وغيرَ جوهرٍ؟

سؤال: الجسم الأبيض ليس من مقولة الجوهر، ولا من مقولة الكيف، فإمّا أن يكون من مقولةٍ أخرى، أو يكون شيءٌ واحدٌ من مقولتين.

جواب: ليس إذا كان الجسم من مقولةٍ، والبياضُ من مقولةٍ يلزم أن يكون مجموعُ الابيض من مقولة أخرى حتى يكون الإنسانُ الكاتبُ مع الكتابة يخرج من مقولة الجوهر، ويدخل تحت جنسٍ آخر، وليس كلّ مركّبٍ يصير ذاتاً أَحديّةً تستحقّ بنفسها أن تقع تحت مقولة واحدة، وكلامنا في الذوات الأحديّةِ والحقائقِ البسيطةِ أنّها لا تقع تحت مقولتين، أما المركّب: فيجوز أن يكون له أجزاء، وكلُّ جزءٍ يقع تحت مقولة، ولا يكون المجموعُ واقعاً تحت مقولة أخرى، فتبيّن فسادُ ظنِّ مَن توهُم أنّ العلم من مقولتين، أو أنه من المضاف لِما رأى أنّ العلم علمٌ

بشيءٍ، والخُلق خلقٌ على شيءٍ، والمضاف لا يُعقل جزئيّاتُه إلاّ بالقياس إلى غيرها، وجزئيات العلم والخلقِ ينقطع عنها الإضافةُ المذكورة، فلا يقال: الهندسة هندسةٌ بشيءٍ والنحوُ نحوٌ بشيءٍ، ولو كان العلمُ من مقولة المضاف ما انقطعت الإضافة ـ التي تخصه ـ عن جزئيّاته.

(٣٩) **ومن الناس**: مَن ظنّ أنّ المعقول من الجوهر جوهرٌ فقال: العلم بالجوهر جوهرٌ لا عرضٌ إذ لو كان عرضاً لزم أن يكون حقيقةٌ واحدةٌ تحت المقولتين، ولكان يلزم أيضاً أنّا إذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر، بل العرض إذ المعقول هو نفس الصورة. ـ وهذا الشكّ إنّما وقع من جهة ما ظنّ أنّ حُكم مثال الشيءِ بعينه هو حكمُ الشيء من جميع الوجوه حتى إذا كان الفرس الخارجيّ ليس في النفس، فالفرس المعقول يجب أن لا يكون في النفس، ويلزم من هذا أن يكون الفرس المعقول غيرَ معقولٍ، فإنّه ما لم يحصل لنفوسنا هيئةٌ مّا منه لا نعقله، وإذا كان لا بدّ من حصولِ صورةٍ والصورةُ في محلٍّ لا يتقوّم ذلك المحلُّ بها، ولا يضرّه بطلانُها عنه فلا بدّ وأن لا تكون جوهراً، بل هي مثال شيءٍ هو في نفسه جوهرٌ، وكما نحن إذا عقلنا الفرس الذي هو على الأرض، فالمعقول من الفرس ليس نفسُه على الأرض الخارجية ـ بل يُنسَب في العقل إلى صورة الأرض ـ فكذا الصورة العقلية إذا حُكِمَ عليها بأنّها جوهرٌ: أي الذي يطابقها ـ هذه مقولةٌ عليه ـ أنّه في الأعيان جوهرٌ وصورةُ الجوهر في الذهن أيضاً، وأَمّا الجوهريّة نفسها فكلُّ الكلام في أنّه «هل في الأعيان لها صورةٌ؟» وسيأتي الكلام فيما بعد.

(٤٠) **وجماعة** من الناس انكروا الكيفيّاتِ الفعليةَ والانفعاليّةَ، وأنت تعلم إنّ الشيء الأسود إذا ابيضَّ وماهيتُه وشكلُه ووضعُه وجميعُ أحوالِه بعدُ كما كانت ـ إلاّ السواد والبياض ـ إنّ المتبدّل ليس إلا نفس البياض وهو زائدٌ على الجميع، وليس لا شيئاً محضاً فإنّه لا ينفعل عنه حاسّةٌ ولا يُبصَر.

وظنّ بعضُهم: أنّ اللون هو نفس الشكل ـ يكذّبه وجوهٌ: منها أن أجساماً قد تتّفق في الشكل وتختلف في اللون، ومن البيّن أنّ المتّفق فيه غيرُ المختلف فيه.

وثانياً: أنّه لو كان اللون نفسَ الشكل لَكُنّا إذا لمسنا الشكل بالحدقة أبصرنا لونَه، فإنّ الشيء الواحد من جهة واحدة لا يصحّ أن يُدرَك بإدراكَين مختلفَين، وإذا أُدرك بإدراكين مختلفين يقصر عن أحدِهما ما يصحّ عليه الآخر، فلا بدّ من التعدّد.

وثالثاً: إنّ الأجسام الفلكيّة أعظمُ الأجسام مقداراً ولها أشكالٌ، فلو كان اللون نفسَ الشكل لكان شكلُها أَوْلَى بالرؤية من جميع الأشكال، وليس هذا بصحيح.

ورابعاً: إنّ الألوان لو كانت نفسَ الأشكال تضادّتِ الأشكالُ تضادَّ الألوان، وليس هذا بصحيح، فإنه ليس بين شكلَين من الأشكال غايةُ البعد كما بين السوادِ والبياض.

وخامساً: إنّه لو كان الشكلُ نفسَ اللون والهواءُ له شكلٌ، فكان له لونٌ، فما صحّ لمُنكِرِه أن ينكره من بين أجسامٍ كثيرةٍ، وما أَثْبَتَ الخلاءَ حيث فيه الهواء، ثم لا يُدرَكُ الأشكالُ إلا بالألوان والكيفياتِ الملموسةِ ونحوها، وحال ما وراءَ اللون من الكيفيات المحسوسة على ما ذكرنا في اللون، فإن متّفقَي الشكل قد يكون أحدهُما بارداً والآخر حارّاً وكذا الحلْوُ والمُرُّ، ثم لو كانت المحسوسات كلُّها نفسَ الشكل كان المدرَك باللمس نفسَ المدرَك بالبصر، فكان إذا رُؤِيَ شيءٌ من بعيدٍ عُرِفَ أنّه حارٌّ أو باردٌ أو حلوٌ أو مرٌّ، وليس كذا، وهكذا إذا كانت المحسوسات كلُّها نفسَ الأشكال والشكلُ الذي كان عينَ الحرارة غيرُ الشكلِ الذي نفس البرودة، فإذا اشترك الجسمُ الحارُّ والباردُ في شكل واحد فيلزم أن يكون جسم واحد حارّاً وبارداً معاً، وهو محال، وعلى هذا القياس في باقي الانفعاليات.

وأعلم أنّ الخفة والثقل أيضاً من جملة الكيفيات المحسوسة، وقد سبق وجهُ خطأِ مَن ظنّ أنّهما من الكمّية، وإذا رأيتَ الجسمَ الواحدَ يثقل بسبب برودةٍ، ويخفّ بسبب حرارةٍ مع وحدته وبقاءِ ماهيّتِه ـ والجسمُ في حيّزِ نفسِه غيرُ خفيفٍ ولا ثقيلٍ ـ فتعلم أنّ الثقل والخفّة ليسا إلا عرضَين، وهما من الكيفيات المحسوسة، وقد يُدفَن الجسمُ تحت الأرض فيزداد ثقلاً، وقد يجتمع أجسامٌ متباينةٌ ذواتُ أوزان، ويحصل لمجموعها وزنٌ أكثرُ ممّا يستحقّ نسبةُ الأجزاء، أو أقلُّ

بفعلٍ وانفعالٍ. والميل القسريّ أيضاً كيفيةُ، والمُيُول كلُّها من الكيفيات المحسوسة.

(٤١) **ومن قال**: إنّ الكمّية أعمّ وجوداً من الكيفية ـ فإنّ المفارقات ذواتُ عددٍ ولا كيفيةَ لها ـ نَسِيَ مذهبَه أنّ العقول لها علومٌ هي صورٌ في ذواتها وهي كيفيّاتٌ، فآحادها ذواتُ كيفيّاتٍ، وليس كلُّ واحدٍ ذا عددٍ، فالكيفية أعمُّ وجوداً من الكمّية على ما اعترف به، فقد ناقض.

ويثبتون عرضيّةَ الكيفيات بالضابط المشهور وهو: حاجتُها إلى محالّها واستغناءُ محالّها عنها: أما السواد والبياض والشكل لو استغنت عن المحلّ لكان إمّا أن يصحّ الإشارة إليها أو لا يصحّ. فإن صحّت الإشارةُ إليها: فهي إمّا مقصودةٌ بالإشارة، أو في أمرٍ مقصودٍ بالإشارة. فإن كانت في ذاتٍ مقصودةٍ بالإشارة فهي في جسمٍ، وقد فُرضت مجرّدةً عن الجسم، وهو محال، وإن كانت نفسُها مقصودةً بالإشارة، وتأتيها الإشاراتُ من جميع الجهات فهي نفسها جسمٌ، فصارت مستغنيةً عن المحلّ، وقد كانت حالَّهُ أو «فُرِضَ أن يكون» من نوعها حالٌّ، وهو مُحال. ثم أليست شاركت الأجسامَ في الجسميّة، وفي أنّها مقصودةٌ بالإشارة وفارقتها بالسواد أو البياضِ؟ فهي جسمٌ مع هيئة السوادِ لا السواد وحده، وكان قد فُرض سواداً وحدَه. وإن لم يصحّ الإشارة إليها: فهي إمّا جواهر يصحّ أن يتألّف منها الأجسامُ بالالتئام أو جواهر لا يتألّف منها الأجسامُ، فإن كانت بحيث يصحّ تألُّفُ الأجسامِ عنها بانضمامِ بعضِها إلى بعضٍ وهي غيرُ منقسمةٍ، فيتركّب الجسمُ من أجزاء لا تتجزّى تنضمّ، فيحصل منها الجسم، وقد بُرهن على امتناع الجزء الغير المتجزّي.

وإن كانت جواهرَ لا يحصل من التئامِها الجسمُ ومن شأن نوعِها الحلولُ في الجسم فيلزم أن يكون ماهيةٌ واحدةٌ تستغني عن المحلّ بذاتها ثم يزول عنها الاستغناء فتحلّ فيه وهو محال، فإنّ الماهيّة المستغنية لطبيعتها يبقى الاستغناء ببقائها.

والشكل أيضاً تبيّن بهذا استحالةُ استغنائه. ثم إنّه لا يصحّ شكلٌ إلاّ مع مقدارٍ ولا مقدارَ إلاّ في جسمٍ، وإذا تبيّن إنّ الطبيعة الواحدة لا تحتاج إلى محلٍّ تارةً

وتستغنى عنه أُخرى فلا يحتاج إلى هذه التطويلات في الحجّة، فإنّه لا بدّ في الأخير من الرجوع إلى هذا القسم وهو بذاته كافٍ، والباقي ليس يخلو عن أقسامٍ زائدةٍ فيها تعسّف.

ومّما يُذكر حجّةً قولُهم: إنّ السواد إذا فارق المحلّ لا يخلو: إمّا أن يُحَسّ أو لا يُحَسّ، والتالي بقسمَيه باطلٌ، فإنّه إن كان يُحَسّ فإليه إشارةٌ، فهو مع مقدارٍ، وليس المقدار هو نفس السواد، فقد يُعقَل المقدارُ دون السواد، ومفهومُ السواد أيضاً: لا يدخل فيه المقدار والجسمية، فيلزم أن يكون في شيءٍ متقدّرٍ وجسمانيّ، وقد فُرض مجرّداً، وإن كان لا يُحَسّ ولا يتأتّى أن يُحّسّ فليس في نفسه سواداً، وقد فُرض سواداً وهو محال.

وضابطهم: في إثبات عرضيّةِ كلِّ مقولةٍ صِحّةُ تبدّلها، أو تبدّلِ جنسٍ منها على حقيقةٍ أو على جنسها وعدمُ تغيّرِ جوابِ: «ما هو» فيها، ولمّا رأيتَ الشمعة تختلف عليها أشكالٌ كثيرةٌ **وماهيّتها**: محفوظةٌ فتعلم إنّ الشكل عرضٌ في الشمعة، وإذا تبيّن إنّه عرضٌ فيها ولا يصحّ أن يكون نوعٌ واحدٌ منه جوهرٌ ومنه عرضٌ فيكون كلُّ نوعٍ من أنواع الأشكال عرضاً، وإن لم يفارق المحلّ فإنّ من الأعراض ما هي دائمة كحركة الفلك وشكلِه، ومنها ما يتصوّر فيها المفارقة.

(٤٢) **واعلم** إنه كما قد يقال: «شكل» ويُعنَى به المقدار الذي هو مشكَّل ـ والمقدار المشكّل كميَةٌ ـ فكذلك قد يقال: «زاوية» ويُعنَى بها المقدارُ ذو الزاوية ـ والمقدار ذو الزاوية من حيث هو مقدار كمّية ـ وكما إنّ هيئة الشكل كيفيّةٌ فكذلك هيئة الزاوية كيفيةٌ.

وإذا قيل: للمقدار الذي يعرض له إنه ذو زاويةٍ «زاويةٌ» يقال: للزاوية بهذا الاعتبار «ثُلْثٌ» و«رُبْعٌ»، ويكون رسمُ الزاوية بهذا الاعتبار «المقدارُ الذي هو ذو حدودٍ أَكْثَرَ من واحدٍ تنتهي عند حدّ مشترَكٍ من حيث هو كذا»، وإذا عُني بها الهيئة فيرسم إنها: «هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حدودٍ أكثر من واحدٍ تنتهي عند حدٍّ مشترَكٍ»، ويكون هذه الهيئة كيفيةً.

ومن المشهور إنّه قد يحصل من الشكل وغيرِ الشكلِ ما يُسمَّى صورةً وخلقةً، وهو الشكل من حيث إنّه محسوسٌ في جسم طبيعيٍّ أو صناعيٍّ مخصوصاً بما يصحّ أبصاره، فالشكل الملوَّن يُسمَّى خلقةً وصورةً.

ويثبتون وجود الدائرة بإنّ الكرة إذا قُطعت بنصفَين يحصل من ذلك دائرةٌ، وقد بيّنوا وجود الكرة بالحجّة المذكورة على إنّ البسيط لا يقتضي من الأشكال غيرَ الكريّ. وإذا علمتَ إنّ الكرة التي يقولونها على ما تلاقي كرةً أُخرى بنقطة يستحيل وقوعُها وتوهُّمُها ـ مّما سلف في فصل الجزء الغير المتجزّي ـ فالدائرة التي يذكرونها التي تُلاقي دائرةً أُخرى بنقطةٍ حالُها كحالِها. وأمر النقطة أيضاً كما سبق.

وما يُتوهّم عند الحركة ويُؤخَذ منطقةً ونحوَها إن صحّ فرضُه، فيكون جسماً مستديراً أو سطحاً صغيرَ العرض، وإنّ كلّ خطّ يُتوهّم لا بدّ، وأن يكون له طرفٌ إلى صوبٍ، وآخر إلى صوبٍ آخر فينقسم.

سؤال: الخطّ واقعٌ في الأعيان لأنّ الجسم متناهٍ في الأعيان، وسطحُه متناهٍ في الأعيان، ونهاية السطحِ خطٌّ، فإذا كانت نهايةُ السطح واقعةً في الأعيان، فالخّط موجودٌ في الأعيان، فهو شيءٌ.

جواب: الاشتباه إّنما حصل باعتبار إعطاءِ العدميَّ حُكمَ الوجوديِّ والنهاية عدميةٌ، والعدميّ لا يقال أنه واقعٌ في الأعيان إلاّ بالتجوّز، فإنّ الوقوع في الأعيان، إنما يُعنَى به وجودُ الشيء في نفسه، والعدميّ لا وجودَ له ـ أعني ما يدخل في مفهومه العدم. ـ وتتأمّل أحوال هذا مما قد تقدّم.

وقد تكلّفوا في إثبات الدائرة وجوهاً، وأظهرُ الجميعِ ما يُعتمد عليه في العُرْفِ من أمر الفرجار، ولا يثبت به إلا الدائرةُ العُرْفيّةُ كما أشرنا إليها. وأما المنكرون للدائرة بناءً على وجوب التضريس باعتبار الأجزاء التي لا تتجزّى يثبت عليهم الدائرةُ بأنّه إن صحّ أن تُسَدَّ الثُّلَمُ ـ التي بها حصل التضريس ـ بجوهر أو جواهر فتُسَدّ، فيثبت الدائرةُ، وإن كانت أَصْغَرَ من أن تُسَدَّ بجوهر واحد فوُجد أصغرُ من الجوهر، فيتجزّى الذي لا يتجزّى، وهو محال.

[٤]

فصل
في المضاف وما يذكر فيه

(٤٣) **اعلم** إنّ المضاف منه حقيقيٌّ بسيطٌ ومنه مركّبٌ، ليس بمضاف حقيقيّ، فالأوّل كالأبوّة والثاني كالأب، وقد عرّف الحقيقيَّ بعضُ الناس بأنّه هيئة لا تُعقَل إلاّ بالقياس إلى غيرها.

بحث: وإذا اعتبرتَ هذا الرسم وجدتَه فاسداً، فإنّ قولهم: «لا يُعقَل إلاّ بالقياس إلى غيره» يرجع حاصلُ القياس فيه إلى الإضافة، فيكون تعريف الشيء بنفسه، ويكون مع ذلك متضمّناً لأنّ: «الإضافة هي التي لا تُعقّل إلاّ بالإضافة إلى غيرها» هذا مفهومُ قولِهم «بالقياس إلى غيره». وقد يُؤوِّلون هذا بأن معنَى كونِه معقولاً «بالقياس إلى غيره» أنّه يحوج تصوّرُه إلى تصوّر شيءٍ خارجٍ عنه.

فإذا قيل لهم: إن عنيتم بأنّه يحوج تصوّرُه إلى تصوّر أمرٍ خارجٍ أنّه يُعلَم به، فيلزم الدور في المتضايفين، وإن عنيتم به أنّه يكون معه، فكثيرٌ من غير المتضايفين كذا ـ كالسقف يُعقَل معه الحائط ـ قالوا: ينبغي أن يُعقَل معه من جهة ما هو بإزائه، فإذا بُوحِثَ عن هذا المؤازاة لزمهم الرجوع إلى الإضافة. ويقرب من هذا قولهم: إنّ المضاف هو الذي وجودُه هو أنّه مضافٌ، ويعتذرون عنه بأنّ المضاف الذي أُخذ في التعريف غيرُ المضاف المحدودِ، بل هذا ـ الذي في الحدّ ـ هو المضاف المركَب وهو أشهرُ من المضاف البسيط.

وقد أورد بعضُهم ما حاصلُه أنّه يجوز أن يكون للشيء جنسٌ ـ أو ما يشابه الجنسَ من الأمور العامّة ـ أشهرُ منه، ويرى الخاصّةُ اسمَ الأمرِ العامِّ ـ بما هو نوعٌ له أو شَبَهُ نوعٍ ـ أَلْيَقَ، فينقلون الاسمَ إليه كما وقع في نقلِ اسمِ الإمكان من المعنَى العاميّ إلى الخاصّيّ، فكذلك المضافُ يقع على البسيطِ ـ كالأُبوّة ـ وعلى مجموع البسيطِ وغيرِه ـ كالأب ـ فهو يعمّهما، والخاصّةُ نقلتِ اسمَ المضاف إلى الخاصّ الذي هو البسيط.

(٤٤) **بحث وتعقّب**: وهذا خطأٌ، فإنّ اسم المضاف لا يصحّ أن يقع عليهما إلاّ باشتراك الاسم أو بتجوّزٍ، وليس المضاف معنىً يجمعهما، وليس نسبة الإمكان العامّ إلى المعنى الخاصيّ كنسبة المضافِ المركّبِ إلى البسيط، فإنّ الإمكان العامّ هو مَثَلاً سلبُ ضرورةِ العدم، وليس فيه شرطٌ زائدٌ على الإمكان الخاصّيّ، بل في الإمكان الخاصّيّ اعتبارٌ زائدٌ على العامّيّ وهو سلبُ ضرورةِ الوجود والعدم جميعاً، ولا يصحّ في موضعٍ من المواضع أن يكون العامُّ له جزء في معناه لا يُوجَد للخاصّ، ويجوز أن يكون للخاصّ جزء أو اعتبار لا يُوجَد للعامّ.

وأَمّا أمر المضاف فإنّ المركّب لا يصحّ أن يكون أعمَّ من البسيط، فإنّ المركّب في مفهومه البسيطُ، وأمرٌ زائدٌ ومفهومُه مركّبٌ منهما، والطبيعة العامّة يصحّ حملُها على الخاصّ الذي تحتها بالاسم والحدِّ، وأما المضاف المركّب فلا يصحّ حملُه بالحدّ على المضاف البسيط وإلاّ يلزم أن يكون البسيط فيه تركيبٌ، وهو محال. فليس بعامٍّ يكون البسيطُ خاصّاً له.

ولا يصحّ أن يُؤخَذ المضافُ أمراً عامّاً يعمّ البسيطُ والمركّبَ من البسيطِ وغيرهِ بمعنىً واحدٍ إذ لا اشتراك بينهما إلاّ في البسيط فحسب، فالجزء الآخر لا مَدخل له، فإذا أُخذ للجزء الآخر مَدخلٌ يكون اللفظُ مشتركاً يدلّ في أحد مفهومَيه على معنى البسيط، وفي الثاني على شيءٍ جزؤُه ذلك البسيطُ، فاللفظ واقع بالاشتراك.

فإذا قيل في تعريف المضاف أنّه «هو الذي وجوده أنّه مضاف» وأُريد بالمضاف المأخوذِ في التحديد البسيط وهو المحدود فيكون تعريف الشيء بنفسه، وإن أُريد به المركّبُ فيكون معناه أنّ البسيط «هو الذي وجوده أنّه مركّبٌ!» وهو خطأٌ.

وفي الجملة التعريف مختلٌّ، والقوم مُصِرّون في هذه الأشياء على ما لا يَعنيهم، فالمضاف البسيط معرفتُه فطريّةٌ، وكذا المركّب.

والفرق بين المركّب والبسيط أيضاً فطريٌّ، وقد يحتاج إلى تذكيرٍ وتنبيهٍ. فالمركّب فيه جزءٌ من مقولةٍ أُخرى كالأبِ: فإنّه جوهرٌ في نفسه لحقته الأُبوَّةُ،

وكالمساواةِ: فإنّه اتّفاقٌ في الكمّيّة، **والمشابهةِ**: اتّفاقٌ في الكيفيّة، وليس الكمُّ الموافقُ، أو **الكيفُ الموافقُ** مضافاً بسيطاً بل مركّباً من حيث هو كذا.

(٤٥) **والنوع الحقيقيّ** للمضافِ البسيط ليس بأن يُؤخَذ الإضافةُ مع الموضوع الذي عرضت له، فيُجعَل المجموعُ نوعاً واحداً، بل يجب أن يكون الإضافة وفصل النوع ـ الذي يكون بالحقيقة نوعاً لها ـ لا يكون جعلُ أحدِهما غيرَ جعل الآخر، بل يكون طبيعةُ الجنسيّةِ والفصليّةِ فيه ـ أي في ذلك النوع ـ أمراً واحداً يعرض كما هو للملحوقِ به.

وفرق بين ما يقال «الكيف الموافق لكيفٍ» وبين ما يقال «موافقةٌ كيفٍ لكيفٍ» فإنّ **الأوّل** أشير فيه إلى الكيف المركّب مع إضافةٍ هي الموافقة. **والثاني** أُشير فيه إلى إضافة هي الموافقة المتخصّصة بالكيفية وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصّص عن المساواة التي هي الموافقة في الكمّية.

وربّما إذاً قال لهم قائلٌ: أنّكم قلتم إنّ المساواة والمشابهة اتّفقتا في موافقةٍ مّا، وافترقتَا في التخصّص بالكيف والكمِّ، فيكون إما المشابهة والمساواة من نوع واحد، وقد قلتم أنّهما نوعانِ: وضابُطكم أيضاً اقتضى ذلك، فإن الموافقة في الكيفيّة لا يصحّ أن يُرفَع عنها التخصّصُ بالكيفيّة بحيث يبقى ذاتُ الموافقة، ويُقرَنَ بها التخصّصُ بالكمّية وهي هي بعينها ـ وهذا هو ضابط كونِ المخصّص فصلاً ـ.

فإذا كان كذا فيجب أن يكون الموافقةُ ـ التي هي إضافةٌ ـ فصلُها الكيفيةَ، أو الكمّيّة أو إضافةً أُخرى إليها، فإن كانت الكيفية أو الكمّيّة نفسَ الفصل، فالمفروض إضافةً بسيطةً، ليست إضافةً بسيطةً، بل إضافة مع مقولةٍ أُخرى، وكانت المشابهةُ والمساواةُ إضافةً بسيطةً على ما اعترفتم. ثم يلزم أن يكون أمرٌ واحدٌ تحت مقولتَين، وقد منعتم هذا. وأَمّا أن يكون فصلُ الإضافةِ ـ التي هي الموافقة ـ إضافةً إلى الكيفيّة أو إلى الكمّية لا نفسَ الكيفيةِ والكمّيةِ، فيكون فصلُ الإضافةِ إضافةً وهو ممتنع.

ثم يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بماذا تمتاز عن الإضافة الأولَى؟ فربما

يحتاجون فيه إلى العود على ما سنذكر في هذا الكتاب إن شاء الله في شرح القسطاس الذي أوردناه في التلويحات.

(٤٦) **ومن الموضوعات** ما يضيف الإضافات: كبنوّة عَلِيّ، وتشخُّص الإضافةِ لا يكفيه تعيّن رجلٍ كما يقال «ابن هذا الرجل»، فإنّ «ابن الشخص الواحد» يصحّ أن يُحمَل على جماعةٍ لا يجب انحصارهم في عددٍ معيَّنٍ بحيث لا يصحّ الزيادةُ عليه، بل أُبُوّة زيد لعمرو تتعيّن بتعيّنهما جميعاً، وجانبُ الأُبوّة ـ وإن كان قد يُتوهّم أنه بخلاف ما قلنا ـ هو مثله أيضاً، وإن كان لا يصحّ أن يقال: إنّ زيداً له أبوان ذَكرانِ أو أُمّان إلاّ أنّه بسببٍ خارجيٍّ لا لأنّ الإضافة من طرفٍ واحدٍ تتشخّص.

وفي بعض المواضع يحتاج في التعيين الشخصيّ إلى اعتبار أكثر من تعيين الحدَّين اللذين بينهما الإضافة، ولا يكفي فيهما ما كفى في تعيين الأُبوّة التي هي لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعيّنهما كجوار زيد لعمرو، فإنّه لا يتشخّص بتعيّنهما إذ يجوز أن يكون بينهما مجاوراتٌ بحسب أوقاتٍ ـ وكذا المحاذات ـ بل يحتاج إلى تعيّن وقتٍ، وفي مجاورة الدار مَثَلاً يحتاج إلى تعيّن داريهما مع تعيّنهما.

ولمّا اعترف المشّاؤون في أنّ البنوّة سيما بنوّة رجلٍ واحدٍ هو زيد مثلاً وإن صحّ حملُها على كثيرين أعدادُها غيرُ مختلفةِ الحقائق، فمع ذلك بنوّة خالد له امتازت عن بنوّة جعفر له بتخصّصهما بهما، ولو رُفع ذلك التخصّصُ بجعفر أو بخالد بطلتْ تلك البنوّة ـ والطبيعة التي لها مخصِصّات يرتفع تخصّصٌ منها عند ارتفاع مخصّصٍ له كما سبق هي جنسيّةٌ على ما قالوا: ـ فالبنوّة لزيد تصير جنساً وكانت نوعاً! هذا إذا توجّه عليهم لا بدّ لهم من حيرة أو رجوعٍ إلى أمرٍ آخر وتركِ كثيرٍ من التطويلات، وذلك ما عسى نذكره على قريبٍ من هذا الموضع.

(٤٧) **ومن المتضايفَين** ما ينعكسان رأسًا برأسٍ كالأُخوَّةِ، فإنّ كلّ واحدٍ منهما أخ للآخر، وليست أُخوّةٌ واحدةٌ هي قائمةً بهما جميعاً، بل لكلٍّ واحدٍ أُخوّةٌ أُخرى على ما اشتهر من القوم، وليست الأُبوّة والبنوّة كذا، فإنّ أحدهما أبٌ للآخر.

والثاني: ليس أباً له بل ابناً.

والمضاف الحقيقيّ لا بدّ له من انعكاس الطرفين بالتكافؤ، والمركّب أيضاً لا بدّ له من انعكاس إذا أُخذ الطرفانِ على التعادل، فإنّ الأب أبٌ لابنٍ، والابنُ ابن لأبٍ، وإذا اختلّ التعادل لا يجب الانعكاس، فإذا قيل: «السُكّان سكّان للسفينة»، و«الرأس رأس للحيوان» لا يصحّ أن يعكس فيقال «السفينة سفينة لسكّان»، و«الحيوان حيوان لرأس»، وإنما يتحقّق التعادل إذا قيل «الرأس لِذي الرأس» و«السكّان لِذي السكان».

وممّا يُخِلّ بالتعادل أن يُؤخَذ أحدُهما بالفعل، والآخر بالقوة: كالعلم إذا أُضيف إلى خارجٍ بأنّه علمٌ بشيءٍ، فهذا العلم يلزمه معلومٌ ومعلومُه قد يُؤخَذ دون العلمِ ـ ولكن لا من حيث هو معلومٌ ـ، وإن كان تصوّراً لأمرٍ لا وجودَ له في الأعيان، فليس علماً بمعلومٍ خارجيٍّ، وكلامُنا في هذا المثال فيما إذا كان له معلومٌ خارجيٌّ، وإن كان الخارجيّ معلوماً بالقصد الثاني على إجمال قاعدةِ القوم.

فإن قيل: المتقدّم في الزمان يضاف إلى متأخّرٍ مع استحالة اجتماعهما، فقد أُضيف أحدهُما إلى ما ليس، فأُجيبَ بأنّ الإضافة ههنا بين الجزءين ذهنيةٌ، فيأخذ الذهن الجزءين حاضرَين، فيحصل الإضافة بينهما في الذهن، وهذا ظاهر.

وقال بعضهم: وقد يكون أحدهُما في الذهن والآخر حاضراً، فيُحكَم بينهما بتقدّمٍ وتأخّرٍ. وينبغي أن يُؤوّل: بما إذا حصل صورة الحاضر أيضاً في الذهن حتى يصحّ الحكم بينهما، فهما في الذهن كيف كانا، ودون ذلك لا يصح الحكم بينهما أصلاً.

(٤٨) **واعلم** أنه إذا أخذتَ أُبوّةً مطلقةً فضروريٌّ أن يكون بإزائها بنوّةٌ مطلقةٌ، وإذا أخذتَ أُبوّةً محصّلةً فلا بدّ من أن يؤازيها بنوّةٌ محصّلةٌ. وفرّقوا بين النسبة والإضافة، وقالوا: ليس كلُّ نسبةٍ إضافةً، فإنّ كلّ شيءٍ له نسبةٌ إلى لازمٍ من اللوازم في الذهن وليست بإضافةٍ، وإن أُخذتِ النسبة مكرّرةً صارت إضافةً. قالوا: فالسقف له إضافة إلى الحائط من حيث هو مستقِرٌّ عليه، والحائط من حيث حائطيّته غيرُ مضافٍ إلاّ أن يُؤخَذ السقف والحائط من حيث أنّ ذلك مستقِرٌّ لمستقَرٍّ عليه

وهذا مستقَرٌّ عليه لمستقِرٍّ فهو إضافةٌ. ومن مشهوراتهم في الأقاويل أن النسبة تكون لطرفٍ واحدٍ والإضافةُ للطرفَين، فذواتُ الأمور قد تكون منسوبة، وإن أُخذت النسبةُ من حيث هي نسبة صارت مضافةً. وعلى هذا النمط إذا أُخذ الأب أنّه أبٌ لصبيٍّ يكون منسوباً، وأَمّا الإضافة فلا تكون إلاّ إلى الابن. وإذا أُخذ الجناحُ للطير كان نسبةً، وإذا أُخذ لِذي الجناح صارت إضافة. هذا على ما يقولون.

(٤٩) **بحث وتعقّب**: ولِمَن ينازعهم أَن يُلزِمهم بأنّ النسبة من حيث هي نسبة مطلقاً مُحالٌ، أن لا تكون بين الشيئَين وأَن تُعقَلَ دون الطرفَين، فإذا كانت النسبةُ من حيث هي نسبة لا يصحّ أن تُعقَل دون الطرفَين، فالنسبة نفسها مضافةٌ، وحيث وُجدت لا بدّ وأن تكون مضافةً. فإذا كان الجنس مضافاً في نفسه مُحالٌ أن يكون له نوعُ غيرُ مضافٍ، بلى قد يُؤخَذ المضافُ على وجهٍ فيه تجوّزٌ، وفي الحقيقة الإضافة لا تُعقَل إلاّ بين شيئَين، والنسبة هذا حالُها، فإنّها لا تُتصوّر من حيث هي نسبة إلاّ وأن تكون بين الشيئَين. فالذي ذُكر في معنَى المضاف، وجُعل ضابطاً له هو بعينه موجودٌ في النسبة. فإذا قيل: «أبُ الصبيّ» فقد أُضيف مع تجوّزٍ مّا، فإنّ الأب في نفسه أب للأبن من حيث هو ابنٌ لا للصبيّ، ونسبة السقف إلى الحائط أن أُخذ على إنّه سقف لحائط فيُؤخذ الحائط حينئذٍ إنّه حائط لسقفٍ، ويكون مقتضى الـ «لام» معنَى نسبةٍ أو إضافةٍ لم يُصرَّح بها.

وأَمّا نفس السقف فليس نسبته إلى الحائط إلاّ من حيث هو مستقرّ عليه، لا من حيث إنّه سقف فحسب. فإذا كانت النسبة من حيث هو مستقرّ عليه، والاستقرار عليه في نفسه إضافةٌ ذاتُ طرفَين فلا فارق. ولمّا أعترف بإنّ النسبة ـ من حيث هي نسبة ـ مضافةٌ فإذا أُخذت غيرَ مضافةٍ فما أُخذت النسبةُ على جهتها، فاختلال انعكاس الطرفَين إنّما كان لأنّ النسبة ما أُخذت على جهتها كما قد لا يؤخذ المضاف على جهته، وهذا الحرف ضروريٌّ بحسب اعترافه.

وليس للعاقل أن يذهب إلى أنّ النسبة المطلقة ـ من حيث هي نسبة مطلقة ـ لا بدّ وأن تكون بين طرفَين ـ منسوب ومنسوب إليه ـ، والنسبة الخاصّة ـ كالاستقرار

على الشيء ـ لا بدّ وأن تكون من طرفٍ واحدٍ، فإنّ النسبة الخاصّة في نفسها أيضاً تضايفٌ من الطرفَين. فلمّا لم يكن النسبة من حيث هي معقولة إلاّ لِطرفَين، فإن فُرضت في غير الطرفَين فذلك لأجل الأمور المركّبة مع العدول عن التعادل كما قيل: في المضاف، والحقّ إنّ النسبة بعينها هي المضاف.

وأَمّا الذي يُوجِب أن يكون للمضاف كونٌ يعرض له أن يْعقَل بالقياس إلى غيره، وذلك الكون مجهولٌ، وهذا لازمٌ له لا مقِوّم، فكأنّه قد تهوّس بما لا يعنيه، ولم يعلم إنّه جعل المضافَ في نفسه غيرَ مضافٍ. وقالوا: المضاف في الحقيقة هو الإضافة وليس له إضافةٌ أُخرى، فإنّه يتسلسل إلى غير النهاية، وأمّا التحقيق فسنذكره.

وأَمّا إنّ المضاف أمرُ زائدٌ على مفهوم الأشياء فلِما تعلم إنّ الأُبوّة لو كانت نفسَ الإنسانيّة، أو نفسَ الشخص الذي يقال له أبٌ لكان ذلك الشخصُ ما صحّ وجودُه أصلاً إلاّ وهو أبٌ، ولمّا صار أباً بعد ما لم يكن، فالأُبوّة ليست ذاتَه ولا إنسانيّتَه، كيف والأُبوّة لا تُعقَل إلاّ مع بَنوّةٍ والإنسانيّةُ، والشخصُ الإنسانيُّ يُعقَل دون القياس إلى بنوّةٍ أو ابنٍ! والجسمان قد يُوجَدان دون محاذاةٍ، ثم يتحاذيان ويُحمَل عليهما المحاذاة، ولولا حدوث أمرٍ مَا صحّ حملُ المحاذاةِ بعد اللامحاذاة، وليس اللامحاذاةُ بين هذَين الجسمَين شيئاً متحصّلاً حتى يكون المحاذاةُ فيهما عدمَ ذلك الشيء، فالإضافة هي أمرٌ مّا غير عدميٍّ في طبيعته، وهي تثبت وتنتفي ولا يضرّ ذلك بموضوعِهما، فهي عرضٌ وأضعفُ الأعراض.

وفيها بحثٌ آخر: وفي إنّها هل لها في الأعيان وجودٌ وهل يلزم من اختصاصها بمحلّ أن يكون اختصاصُها غيرَ مفهومها، ويحتاج إلى نسبة أُخرى أو لا يحتاج؟ فرّبما يمكنُك أن تعلم مّما سيأتي من بعد.

[٥]
فصل
في بقيّة المقولات وما يذكر فيها

(٥٠) **من جملة** ما عّدّ في المقولات الأين، وعُرّف بإنّه «هو كون الشيء في المكان» **وقالوا**: هذا الكون ليس نفسَ الإضافة بل، هو معنىً يعرض له الإضافة، كما إنّ السواد ماهيّةٌ وإضافةُ المحلِّ عرضيٌّ لها، وليس كون الشيء في المكان مِثلَ كون السواد في المحلّ، فإنّ السواد وجودُه لنفسه وجودُه لمحِلّه، وليس وجودُ الشيء في نفسه وجودَه في مكانه؛ ولوكان كذا لبطل وجودُ شيء عند مفارقته لمكانٍ وحصل له وجودٌ آخر، ولَصار المعدوم بعينه مُعاداً. وليس كونُ الشيء في المكان كونَه في الأعيان، فإنّ كونه في الأعيان نفسُ وجودِه، ولو كان كونُ الشيء في المكان وجوداً له لكان كونه في الزمان وجوداً له ايضاً، فكان لشيءٍ واحدٍ وجوداتٌ كثيرةٌ. قالوا: وهذا الكون ليس نفسَ الوجود، فإنّ هذا جنسٌ للأُيون والوجودُ نفسُه ليس بجنسٍ. قالوا: وإذا قلنا «وجود الشيء في المكان» معناه «وجود كون الشيء في المكان». هذا كلّه على ما ذكروا.

ومن الأين: ما هو أَوّلُ حقيقيٌّ ككون الشيء في مكانه الخاصِّ الذي لا يصحّ أن يجتمع معه فيه غيرهُ، ومنه: ما هو غيرُ أوّل ولا حقيقيٍّ مِثل كونِ الشيء في السوق، ومنه: عامٌّ كالكون في المكان مطلقاً، ومنه: خاصٌّ بالنسبة كالكون في الهواء، ومنه شخصيٌّ كالكون في هذا المكان المشار إليه. قالوا: والأين فيه تضادٌّ، فإنّ الكون «فوق» عند المحيط في غاية البُعدِ من الكون «أسفل» عند المركز، ويصحّ تعاقُبها على موضوعٍ واحدٍ، ولا يصحّ اجتماعُهما فيه.

قالوا: وفيه أَشدُّ وأَضعفُ، فإنّه قد يكون شيءٌ أتمَّ فوقيّةً من شيءٍ، وقد يكون الشيء المتحرّك يصير أشدَّ فوقيّةً بعد ما لم يكن في أشدَّ فوقيّةً، وليس إنّ أيناً واحداً بعينه يشتدّ، بل الأضعفُ فوقيّةً يبطل ويحصل الأشدُّ كما ذُكر في السواد وغيرِه.

(٥١) **ومتى هو** كون الشيء في الزمان، وحال هذا الكون بعينه حالُ ما قبله،

ويقال: للأمور الواقعةِ دفعةً «متى»، ولكن إنما يقال لوقوعِها في أمرٍ له تعلّقٌ مّا بزمانٍ، وحينئذ لا بدّ من الالتزام بتجوّزٍ أو اشتراكِ اسمٍ، وأمرُ متى العامِّ والخاصِّ باعتبار كونٍ في زمان مطلقٍ، أو زمانٍ خاصٍّ أو شخصيٍّ، وكون الحركة في زمانها المتخصّص، وفي يومِها وشهرِها وحولِها كما سبق في الأين.

وقالوا في متى أيضاً، مثْلَ ما قالوا في الأين من كون الإضافة عارضةً للكون، لا هي نفس الكون إمّا في مكانٍ أو زمانٍ. والأمور التي لها متى بالذات هي الحركات، والمتحرّكات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها، وجواهرها في الزمان بالعرض. واعلم أن مّن اقتصر في تعريف الزمان على إنّه مقدار الحركة من جهة المتقدّم والمتأخّر فيلزمه ـ من جهة الاقتصار على هذا التعريف ـ أن يكون مقدارُ كلِّ حركةٍ في العالم العنصريّ أيضاً زماناً بنفسه ما لم يقيّد بأمرٍ آخر، وهو أن يأخذ في الحدّ مقدارَ حركة الفلك أو حركةٍ دائمةٍ أو أظهر الحركات وأشدّها.

(٥٢) **ومنها الوضع** وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبةٌ في الجهات المختلفة كالقيام والقعود. قالوا: وليس هو النسبة، معّلِلين بأنّ النسبة من باب المضاف، وإن كان الأجزاء النسبة بينها من باب الإضافة إلاّ إنّ كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسبة، هو الوضع على ما قالوا. وهذا الوضع قالوا: ليس هو الوضع المذكور في باب الكمّ، فإنّ هذا الوضع يُعتبَر فيه نسبةُ الأجزاء إلى الحاوِي والمحويِّ والجهاتِ الخارجةِ.

والوضع المذكور في تقسيم الكمّ لا يعتبر فيه. فكأنّهم ـ إذا كان في نِيَّتِهم هذا الفرق ـ يجب عليهم في التعريف قيدٌ يدلّ على التمييز، فإنّ هذا الوضع أيضاً لا يعرض إلا للمقادير الثابتة. وقولهم: هنالك ينبغي أن يكون لأجزائه اتصالُ مع ثباتٍ بحيث يصحّ أن يقال «أين» كلُّ واحدٍ منها من الآخر «لكنّ» هذا الأين ليس أيناً حقيقيّاً، فإنّ الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليس أُيونها مّما ينضاف بعضُها إلى بعضٍ على وجهٍ يقال لبعضٍ إنّها «أين هي من الآخر»، بل حاصلُه يرجع إلى اختلاف جهات

ويمين ويسار وفوق وتحت، فإن قيل: إنّ ذلك الوضع إنّما هو للكمّيّة وهذا هو للجسم، فربما يقول القائل: إنّ الجسم على قاعدتكم إذا زاد عليه المقدارُ إنّما يلحق الجسمَ الوضعُ بتوسّط المقدار، ولولا المقدار ما صحّ فرضُ التجزّي واللاتجزّي ـ كما ذكرتم في حدّ الكمّيّة ـ فيلحق الجسمَ الوضعُ ـ كيف ما كان ـ بتوسّط المقدار.

وأمّا ذكر الحاوِي والمحويِّ فما كان في التعريفَين، وربما إن أراد مريدٌ أن يذكر الحاوي والمحويَّ في حدّ هذا الوضع مَنَعَه مانعٌ عن ذلك، فإنّ القيام والقعود وأختلاف النسب المقابليّة وغيرها، واختلاف نسب الأجزاء في الجوانب معلومٌ للكلّ، يفهمها مَن لا يعلم برهان المحدِّد، وإنّ الفوقيّة والتحتيّة إنما هو بسبب المحيط والمركز. وليس الوضعُ هو الأينَ، فإن المحدِّد له وضعٌ وليس له أين، والجسم المتحرّك على مركزِ نفسِه يتبدّل وضعه ولم يتبدّل أينه.

قالوا: والوضع قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة، والذي يكون بالفعل قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع. فالذي بالفعل والطبعِ كوضعِ الأرض من الفلك، فإنّ حيّزيهما متمايزان بالطبع.

وأمّا الذي بالفعل وليس بالطبع «فهو»: كحال ساكن البيت من البيت، فإن الوضع حاصلٌ بالفعل واختلافُ حيّزَيهما ليس اختلافاً طبيعيّاً.

وأمّا الذي بالقوة «فهو» كما قد يُتوهّم قربُ دائرةِ قطبِ الرحَى من القطب، ونسبتُها إلى دائرة الطوق، ولا دائرةَ بالفعل فلا وضعَ إلاّ بالتوهّم أو بالقوة. ـ والوضع فيه تضادٌّ وفيه شدّة وضعف كالأشدّ انتصاباً وإنحناءً، ومثّلوا بإنسانٍ قائمٍ ورأسه إلى السماء ورجلاه على الأرض، وظاهر أنّه إذا صار بحيث يكون رأسُه على الأرض ورجلاه إلى السماء كان الهيئتان الوضعيّتان مختلفتَين لا اختلافًا عدديّاً فحسب، ومن البيّن أنّهما في غاية الخلاف وتعاقبَا على موضوعٍ واحدٍ، فهما ضدّان، وهكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.

مقولة الملك والجدَة

(٥٣) **وممّا عُدّ** في المقولات المِلكُ والجِدَة. قالوا: وهو كون الجسم في

محيطٍ بكلّهِ أو ببعضِه، بحيث ينتقل المحيطُ بانتقال المحاط، مِثل التسلّح والتقمّص. وقسموه إلى طبيعيٍّ ـ كحال الحيوان بالنسبة إلى اهابه ـ وإلى غير طبيعيٍّ كالتقمّص والتختّم. وقد يعبّر عن الملك بمقولة «له»، فمنه ملكٌ طبيعيٌّ ـ ككون القوى للنفس ـ ومنه اعتبار خارجيّ ـ ككون الفرس لزيد ـ وفي الحقيقة المِلكُ بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح.

(٥٤) **وممّا عُدّ فيها «أن يفعل»** وهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيرهِ، غيرُ قارِّ الذاتِ ما دام الحصول في السلوك، والتجدّد كالتسخين والتسويدِ، وبالجملة التحريكِ.

ومنها «**أن ينفعل**» وهو تأثّر الجوهر عن غيره تأثّراً غيرَ قارّ الذات مثل: التسوّد والتسخّن، فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدُّدِ التأثير والتأثّرِ لا يقال: أنّه تحريكٌ أو تحرّكٌ، فانتهى التسوّد إلى سوادٍ قارٍّ والتسخّنُ إلى سخونةٍ قارّةٍ. وقد أثبت فيه التضادّ كما بين اسوداد الأبيض وابيضاض الأسود، فإنّ بين الحالتين المتعاقبتَين غاية الخلاف.

قالوا: ويقع فيه اشتدادٌ وضعفٌ بحسب شدّة الابيضاض، إمّا بحيث يكون ابيضاضاً أسرعَ من ابيضاضٍ، أو أشدّ تأديةً إلى النهاية.

وربّما يقول قائلٌ: ألستُم قلتُم إنّ مقولة «أن يفعلَ»، و«أن ينفعلَ» لا يُتصوّر فيهما الحركةُ؟ وههنا اثبتّم الشدّةَ والضعفَ فيهما، وكلُّ اشتدادٍ وضعفٍ إنّما يكون بحركة. فأثبتوا صحّةَ الحركةِ بهذا الطريق، وكانوا نَفوها.

وربّما يُجاب: بأنّ الشدة والضعف في الشيء غيرُ اشتداد ذلك الشيء، فـ«أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ» فيهما شدّة وضعف. ـ وهذا الجواب لا يتمشّى، فإنّ الابيضاض يجوز أن يزداد شدّةً وسرعةً شيئاً فشيئاً، فيكون سلوكاً من حركةٍ ضعيفةٍ إلى حركةٍ شديدةٍ شيئاً فشيئاً على هذا الوضع الذي اعترف به هذا القائل.

واعلم أنهم إذا قالوا: «مقولة كذا تشتدّ وتضعف» يعنون أنّ فيها شديداً وضعيفاً، وإن أحدهما يحصل بعد انتفاء الآخر، وإذا قالوا: «العرض لا يشتدّ ولا

يضعف» يعنون به أنّ ذاتاً واحدةً بعينها لا تكون ضعيفةً وتشتدّ وهي هي بعينها، بل يبطل بالاشتداد الضعيفةُ ويحصل أُخرى.

(٥٥) **بحث وتحصيل**: ولمّا حَصرْنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة وَجَدْنا بعد ذلك في موضعٍ لصاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوي» حصرها في أربعة: في الجوهر والكمِّ والكيفِ والنسبةِ، وإذا اعتبرتَ هذا الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحاً، فإنّ الحركة لم تدخل تحت الجوهر، لأنّها عرضٌ، ولا تحت الكمّ، فإنّ الحركة ليست نفسَ الكمّ، وإن كان لها تقدّرٌ، ولا يلزم من كونِ الشيء متقدّراً كونُه كمّاً بذاته. وليست كيفاً، فإن الكيفيّة هيئةٌ قارّةٌ، ولا النسبة وإن كان يعرض لها نسبةٌ إلى المحلّ كما لِسائر الأعراض، وليس إذا كان الشيءُ يعرض له نسبةٌ يكون نفسَ النسبة، فالأقربُ لِمَن يريد أن يثبت المقولات حصرُها في خمسة: الجوهر والكيف والكمّ والإضافة والحركة.

فإنّ الماهية التي هي وراءَ الوجود إمّا أن تكون جوهراً أو تكون غيرَ جوهرٍ، وما ليس بجوهرٍ نُسمّيه ههنا هيئةً، وكلّ هيئة إمّا أن يُتصوّر ثباتُها أو لا يُتصوّر ثباتها. فإن لم يُتصوّر ثباتُها فهي الحركة، وإن تُصوّر ثباتها، فإمّا أَن لا تُعقَل دون القياس إلى غيرها، أو تُعقَل دون القياس إلى غيرها، والتي لا تعقل دون القياس إلى غيرها هي الإضافة، وما يُعقَل دون القياس إلى غيره، إمّا أَن يُوجِب لذاته المساواةَ ـ أو التفاوتَ والتجزّي ـ أو لا يوجب. فإن أَوْجَبَ ذلك فهو الكمّ، وإن لم يوجب فهو الكيف. فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميّزاتٌ عن كلٍّ واحدٍ من أطراف التقسيم. فهو من حيث هو هيئةٌ امتاز عن الجوهر، ومن حيث أنّها قارّةٌ امتاز عن الحركة، ومن حيث أنّه لا يحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمرٍ خارجٍ عنه، وعن موضوعِه امتاز عن الإضافة، ومن حيث أنّه لا يحوج إلى اعتبار تجزّؤٍ امتاز عن الكمّ. واشتمل تعريفُه على جميعِ أمورٍ تَفصِلُه عن المشاركات الأربعة. فهذا هو الحصر في الخمسة.

أَمّا «متى» فليست البتّةَ إلاّ نسبة الشيء إلى زمانه، ومحالٌ أن يُعقَل متى إلاّ

بالنسبة حتى لو أُخذ الشيء وحده والزمان وحده، لا يصحّ البتّة تصوّرُ متى دون وضعِ النسبة، فبوضعِ نسبةِ الشيءِ إلى زمانه تصير متى موضوعةً، وبرفعِ نسبةِ الشيء إلى زمانه تصير مرتفعةً. وليس يحتاج النفس في تصوّر متى إلى أمرٍ زائدٍ على تصوّر الشيء والزمانِ ونسبةٍ بينهما البتّة.

والكون في الزمان إن كانوا لا يعنون به حصولَ نسبةٍ بين الشيء وزمانِه، فلا معنَى لهذا الكونِ بوجهٍ، وهو مجهولٌ مع كون متى معلوماً بتصوّر الشيءِ والزمانِ والنسبةِ، وكلُّ ما عُلِمَ الشيءُ مع الجهل به، فليس بجزءٍ، فالكون الذي يتهوّسون به إن كان مجهولاً وعُلِمَ متى دونه بما ذكرنا فهو خارجٌ، وإن كان معلوماً ـ وقد علمنا دونه متى ـ فلا بدّ أيضاً من كونه خارجاً.

ونقول من طريق آخر: إنّ متى لا تُعقَل دون زمانٍ: فإمّا أن يكون الزمان له مدخلٌ في مفهوم متى، أو ليس له مدخلٌ. فإن لم يكن له مدخلٌ ـ وكان متى عبارةً عن ذات الشيء ـ فالمنسوب إلى الزمان عينُه وجوهرُه متى دون اعتبارٍ زمانيٍّ، وهو محال. وإن كان متى ليست عبارةً عن ذاته ـ بل عن ذاته مع هيئةٍ إضافيّةٍ ـ فتلك الإضافة إن كانت إلى غير الزمان لا تُوجِب متى، فلا بدّ من كون الإضافة ـ على تقدير وجودها ـ إلى الزمان.

وإن كانت هيئةً أُخرى غير الإضافة إلى الزمان: فإمّا أن تكون قارّةً أو غيرَ قارّةٍ. فإن كانت قارّةً: فلا نسبةَ لها ـ من حيث أنّها قارّة ـ إلى الزمان، فليس كونُها متى أَوْلَى من كونِ ذاتِ الشيء ـ التي يعرض لها تلك الهيئةُ ـ متى، فإنّ القارّ بذاته لا متى له إلاّ بالعرض، ومتى فاتتْ ولا كذا العرض الثابت، فليست بمتى. وإن كانت غير قارّةٍ: فهي حركةٌ، فمتى في نفسها حركةٌ. فإمّا أَن يكون كونُها متى لأجل أنّها حركةٌ حتى يكون مفهومُ الحركةِ مفهومَ «متى»، فكلُّ حركةٍ متى، فلا يصحّ أن يُعلَم وقوعُ حركةٍ ويُطلَب متاها، وليس كذا. أو متى حركةٌ خاصّةٌ، فلا يكون غير تلك الحركةِ «متى». فإذا كانت لجميع الحركات ـ التي هي وراء الزمان ـ متى، فيجب أن يعرض لجميع الحركات حركةٌ أُخرى هي متى، فلكلِّ حركةٌ أُخرى، وإذ

ليست حركةٌ ـ وراء ما منها الزمان ـ ليس لها متى، فلا يكون حركةٌ ـ وراءَ الزمان ـ ليس لها حركةٌ أُخرى، وامتناع هذا بيّنٌ.

وإن كان للزمان مدخلٌ في مفهوم «متى»، فليس الزمان نفسه مفهوم «متى»، بل متى شيء مع زمان، ولا هما وحدهما دون جامعٍ بينهما هو النسبة، فللنسبة مدخلٌ بالضرورة، فالنسبة داخلةٌ في مفهوم متى، فهي ذاتيّةٌ له، والنسبة أعمُّ من متى، وكلُّ ذاتيٍ أعمّ إمّا جنسٌ أو فصلُ جنسٍ، وعلى التقديرَين يجب أن يكون وراء متى ذاتيٌّ آخر أعمُّ وجنسٌ، فلا تكون جنساً عالياً إذ لا يصحّ أن يكون لجنسِ الأجناسِ جنسٌ.

وكذا الأين، فإنّ الشيء إذا لم يُوضَع له نسبةٌ إلى المكان لم يُفهَم الأينيّة فيه، وحال الكون في المكان كحال الكون في الزمان على ما ذكرنا. ومَن لا يغالط نفسَه يعلم إنّ المكان نفسه ليس بأينٍ ولا جوهر المتمكّن، وما لم يُعقَل نسبةٌ بينهما لا يُعقَل الأين، وإذا وُضعت النسبةُ بينهما حصل الأين، وإذا رُفعتْ ارتفعتْ. فالأين يتقوَّم بالنسبة وهي ذاتيّةٌ عامّةٌ له، وكلّ ما له ذاتيٌّ عامٌّ فليس بجنسِ الأجناس، فتحقّق أنّ الأين ليس بجنسٍ عالٍ.

وكذلك الوضع إذ يستحيل أن يُعقَل إلاّ بنسبة الأجزاء، وكلّ ما لا يُعقَل إلاّ بنسبة الأجزاء فالنسبة ذاتيّةٌ له، وهي أعمُّ منه لأنّها موجودةٌ في متى، وفي أين أيضاً، وكذا نسب أُخرى، وكلُّ ما له ذاتيٌّ أعمُّ فليس بجنسِ الأجناس. وبعض مَن ليس له في المعقولات قدمٌ راسخٌ اقتصر ـ في دفع انّ الأين ومتى والوضع نسبٌ ـ بقوله: إنّ هذه الأشياء فيها نسبٌ إلى مكانٍ وزمانٍ، ويشترط فيها المكان والزمانُ، والنسبة لا يشترط فيها المكان والزمانُ. ولم يعلم أنّ العامّ إذا كان تحته خاصٌّ، فبالضرورة يُشترط الخاصُّ بما لا يُشترط به العامُّ ـ وإلاّ ما صحّ العموم والخصوص ـ وليس مَن يدّعي أنّ النسبة داخلةٌ في حقيقة الأين يدّعي أن مفهوم الأين مفهوم النسبة، بل دعوى دخول النسبة في حدّ الأين يوجِب أن يكون للأين اعتبار زائدٌ على النسبة.

وربما التجؤوا إلى الفرق بين النسبة والإضافة ولا يُغنيهم من وجوهٍ: منها: ما ذكرنا من ضعفِ ما قالوا: في الفرق بينهما في باب المضاف.

ومنها أنّه قد اعترف في مواضعَ كثيرةٍ إنّ النسبة من باب المضاف، إذ لا يُعقَل النسبةُ إلاّ بين شيئين، وهذا من خاصّيّة المضاف والأخصّ من الأخصّ أخصُّ. فالكلّ على هذا التقدير أيضاً يدخل تحت المضاف، فجزئيّات النسبة تدخل تحت النسبةِ والنسبةُ تحت المضاف على موجب التزامه، فالمضاف هو المقولة الجامعة لكّل هذه الأشياء.

ومنها: أن الفارق بين النسبة والمضافِ كونُ النسبة من طرفٍ واحدٍ والمضاف من طرفَين.

والأينيّة ـ من حيث أنّها أينيّة ـ لا بدّ لها من إضافةِ الطرفَين: المكانِ والمتمكّن، وكذا الوضع وغيرُه، فهي داخلةٌ تحت المضاف على أنّ الفرق عند الاعتبار مختَلٌّ.

وأَمّا الجِدَة: فظاهر إنّ المحيط والمحاط لا بدّ من اعتبار نسبةٍ بينهما كما سبق في غيرها، فتتقوّم بالنسبةِ وهي ذاتيّةٌ عامّةٌ لها، فيكون حالُهاحالَ ما سبق.

وأَمّا مقولة: «أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ»، فحاصلُها يرجع إلى التحريك والتحرّك، والأصل فيهما الحركةُ أضيفت تارةً إلى الفاعل، وسُمّيت «أن يفعلَ» وأُضيفت تارةً إلى المنفعل، وسُمّيت «أن ينفعلَ».

أَمّا الإضافة: فهي مقولةٌ مستقلّةٌ، والجامعُ هو الحركة وهي لا تدخل في المقولات الأربع، فهي مقولةٌ أُخرى. والذي يَحتال ليجعل «أن يفعلَ» أمراً لا يدخل في مفهومه الحركةُ ـ بناءً على أن الذي هو في «أن يفعلَ» اعتبارُ فعلِه غيرُ اعتبارِ الحركة ـ أخطأ في هذا الدعوى والاحتجاج، فإنّ الذي هو في «أن يفعلَ» ليس كونُه في «أن يفعلَ» هو ذاتَه، ولا يقال له أنّه في «أن يفعلَ» باعتبار هيئةٍ قارّةٍ، فلا بدّ وأن يؤخَذ في معنى «أن يفعلَ» نسبةٌ له إلى أمرٍ يحصل عنه في غيره غير قارّ الذات وهو الحركة، فالحركة داخلةٌ في معنى «أن يفعلَ»، لا حركة تلحق ذاتَ

الفاعلِ أُخرى، بل نفس الحركة الحاصلة في المنفعل لها مدخلٌ في معنى «أن ينفعلَ» وبعينها لها مدخلٌ في معنى «أن يفعلَ».

ثم الذي يوصَف بـ«أن يفعلَ» إذا كان له حركةٌ أُخرى كالسكّين يتحرّك ويُحرِّك أجزاءَ المنقطعِ إلى التمييزِ والانفصالِ فيكون السكّينُ في «أن يفعلَ» بالنسبة إلى حركة أجزاءِ المنقطعِ، والمنقطعُ في «أن ينفعلَ»، ثم السكّين في «أن ينفعلَ» بالنسبة إلى ما يعرض له من الحركة، واليدُ المحرِّكةُ له بالنسبة إلى حركة السكّين في «أن يفعلَ»، وهكذا اليدُ باعتبار الحركةِ لها في «أن ينفعلَ»، وليست باعتبار حركة نفسِها في «أن يفعلَ»، بل باعتبارِ ما يحصل منها الحركةُ في شيء آخر، فلا بدّ من دخول الحركة في مفهومَي «أن يفعلَ» و«أن ينفعلَ»، وتلك هي حركة ما ينفعل لا حركةٌ أُخرى لمَن يفعل. هذا حالُ المقولات.

(٥٦) **ولولا** انّ العادة جرت بإيرادها والقولِ فيها ما أوردناها ولا طوّلنا فيها ولا تعرّضنا للتصريح بها في عدد قليلٍ ولا كثيرٍ، والفضلاء من شيعة المشائين معترفون بأنّه لا برهانَ لهم على الحصر، وما ذُكر فيه ليس إلاّ تكلّفَ ضعيفٍ.

وأَمّا حصر المقولات فيما ذكرنا، إن تأمّل المتأمّلُ يجد هذا الحصرَ الذي لنا أتمَّ من كلِّ حصرٍ لغيرنا، ولسنا نُكلّفُ الناظرَ باعتبار هذا الحصر، ولا باعتبار المقولات نفسِها، فإنّها قليلةُ الفائدة في العلوم جدًا، ولا يضرّ التقصير فيها، ويكفي تقسيمُ الماهيّات إلى جوهرٍ وهيئةٍ.

وأَمّا الأمور الاعتباريّة الصرفة فمنها: ما لا يدخل تحت المقولات، ولا يضرّ الحصرَ عدمُ دخولِ الاعتباريّات فيها كالوحدة والشيئيّة وبعضِ ما سنشير إليه عن قريب.

(٥٧) **بحث ومقاومة**: ولنرجع إلى مباحثةٍ فيما ذُكر في الجوهر والهيئةِ والصورةِ والهيولى: أَمّا كون الإضافاتِ والكيفياتِ والكمّيّةِ ـ بما هي كمّيّة ـ والحركةِ وجميعِ ما عُدّ هيئاتٍ وأعراضاً: ما انكر المعتبرون من أهل النظر.

أَمّا الصُّوَر: فالقدماء: يرون أن كلّ ما ينطبع في شيء هو عرضٌ، ويتأبّون عن

تسمية المنطبع في المحلّ «جوهراً»، وقد عرفتَ طريقة المشّائين من اثباتهم صوراً غيرَ محسوسةٍ هي مبدأ الكيفيّات. والذي يتوجّه للذابِّ عن القدماء على المشّائين:

الموقف الأوّل

أنّكم بماذا عرفتم جوهريّةَ بعضِ الأمور المنطبعةِ وعرضيّةَ بعضِها؟ مع أن تلك الأمور التي سمّيتموها صوراً في أصلِها كلامٌ طويلٌ، أنّها هل لها أنيَّةٌ وماهيّةٌ أم لا؟ حتى ينازَع في أنّها جواهر أو أعراض. إلاّ انّا ـ على المسامحة والنزولِ ـ نسلّم لَكُم أنّ غيرَ هذه الكيفيّاتِ المحسوسةِ أمورٌ تُوجَد في الأجسام، ونقول: أنّ كلّ ما فرضتموه منطبعاً هو عرضٌ، فإن احتججْتُم باللزوم: فمِن الأعراض ما يلزم باعترافكم. وإن احتججتم باستحالة الخلوِّ، فيرجع حاصلُه إلى اللزوم أيضاً، ثم أنكم اقتصرتُم في بيان حاجةِ الجسم إلى أمور سمّيتموها صوراً أُخرى على كونه لا يُتصوّر خلوُّه عنها، وإنّ المحلّ مفتقرٌ إليها في قوامه. فاستحالة الخلوّ عنها لا تدلّ على كونها جواهر، وإنّ المحلّ مفتقرٌ إليها، أليس الجسم لا يخلو عن مقدارٍ وشكلٍ، وأنتم اعترفتم بعرضيّتهما؟ ولا يخلو عن وحدةٍ وكثرةٍ والتزمتم بعرضيّتهما.

وليس لقائلٍ أن يقول: إنّها يصحّ تبدّلُها مع بقاءِ محلِّها، فتكون عرضاً بهذا المعنى. فإنّ الهيولى يصحّ تبدّلُ الصور عليها وهي باقيةٌ بعينها، وما ذكرتم في البراهين على حاجةِ الجسم إلى الصور ألاَ مجرَّد أنّه لا يُتصوّر خلوُّه عن الصور؟ ولا يمكنكم دعوى امتناع التجرّد عن صورةٍ بعينها، بل عنها وعن بدلِها، فكذلك لا يخلو الجسمُ عن شكلٍ وبدلِه ومقدارٍ وبدلِه وكذا غيرهما.

وإن احتججتم بأن الجسم المطلق لا يُتصوّر وجودُه، فالمخصّصات مقرّراتٌ لوجوده، فهي مقوِّمةٌ لوجوده، وكذا الهيولى المطلقة: فيقع عليكم الفسخ بمخصِّصات النوع. فإنّ الطبيعة النوعيّة أتمُّ في التحصيل من الطبيعة الجنسيّة، ومع ذلك الطبيعةُ النوعيّةُ ـ كالإنسان ـ لا يصحّ وجودها دون المخصِّصات والمميّزات، فإن كان المخصِّصُ يحتاج إليه المتخصّصُ فما يحتاج إليه في التخصّصِ النوعُ ـ

الذي هو أتمُّ تحصيلاً ـ أقوَى ممّا يحتاج إليه الجنسُ، فإن كانت الحاجةُ بحسب التخصيص فهَلاَّ سمّيتم مُخصّصات الأنواع صوراً إذ لا يصحّ تقرّرُها وتخصّصُها دونها؟

سؤال: مُخصِّصات الأنواع تابعةٌ للمتخصّص الذي هو النوع مع إن التخصّص بها.

جواب: فيلزمكم في صُوَر الأجسام مثلُه. فنقول: هي تابعةٌ للماهيّةِ الجسميّةِ وتخصّصها كما ذكرتم في مخصِّصات الأنواع.

سؤال: الماهيّة النوعيّة في نفسها تامّةٌ.

جواب: فكذا يقال في الجسميّة: فإن استدللتم بعدمِ تامّيّةِ الجسمِ احتياجَهُ إلى المخصِّصات، فالإنسان أيضًا غيرُ تامٍ لحاجتِهِ إلى الأمور المخصِّصات.

سؤال: لو فُرض الإنسان نوعُه في شخصه ما احتاج إلى مميّزٍ.

جواب: يقول القائل: لو كان الجسمُ حقيقتُه محصورةً في شخصٍ واحدٍ ما احتاج إلى ممِيّز.

سؤال: كان لا بدّ للجسم من أن يكون في مكانٍ أو وضعٍ أو حيّزٍ.

جواب: إذا فُرِض الإنسان وحدَه أو الشجرة، أو نوعٌ آخر جسميٌّ لا بدّ له أيضاً ضرورةً من كونه على وضعٍ وجهةٍ ومقدارٍ مّا، ثم إذا فُرض الجسم وحدَه لا يكون له مكانٌ أو وضعٌ إن كان هنالك امتناعٌ، فَفي إنحصار الأجسام في جسمٍ واحدٍ، فكذا في نوعٍ كالإنسان والشجرة.

سؤال: لا مانع للإنسان ـ بما هو إنسان ـ من أن يكون هو وحدَه في الوجود محصوراً في شخصٍ واحدٍ، وإن كان يمنعه مانعٌ فهو خارجيٌّ.

جواب: هكذا يقال: في الجسم بعينه بما هو جسم.

سؤال: الأمور المخَصِصة للنوع تعرض عن أسبابٍ خارجةٍ وأمورٍ تتّفق ولا يتقوّم بها حقيقةُ النوع.

جواب: ما فرضتموه صوراً أيضاً، يلحق الأجسامَ أو الهيوليات بأسبابٍ خارجة، فإنّ الهيولى لا تقتضي أن تكون مع ما فرضتموه صورة ـ مائية أو هوائيّة ـ بل يلحقها بعضُ هذه الصور لأمورٍ خارجةٍ وهي ليست بمقوّمةٍ لحقيقةِ حامِلها.

سؤال: هي مقوِّمة الوجود لحاملها بخلاف مخّصِصات النوع.

جواب: كلّ الكلام في إنّكم بماذا تبيّن لكم أنّ المخّصِصات ـ التي سمّيتموها صوراً ـ مقوِّمةٌ لوجود الجسم؟ إن كان بالتخصيص، فكذا يقال: في مخّصِصات الأنواع، ثم إذا كان المخّصِص لا مَدخلَ له في التقويم، فليس لكم أن تقولوا ـ في كثيرٍ من المواضع كما في تعدّد واجب الوجود ـ إنّه يحتاج إلى مميّزٍ ـ فيصيرَ الذي فيه الاشتراك معلوماً للتمييز ـ ما لم تُبيّنوا إنّ المميّز فصليٌّ أو خارجيٌّ.

الموقف الثاني

(٥٨) سؤال الصور مبادىء آثارٍ والأعراض ليست بمبادىء آثار.

جواب: هذا موقف آخر غيرُ الموقف الأوّل، ونقول فيه أيضاً: ليس كلّ مُوجِب أثرٍ مّا صورةً جوهريّةً، فإنّ الميل القسريّ وغير القسريّ مبدأ مّا للحركة وليس بصورةٍ جوهريّةٍ، والحرارة في الحديدة الحامية مبدأ لحرقِ جسمٍ، وفي بعض المواضع سببٌ للحركة، وهي ليسب بصورةٍ جوهريّةٍ، وهكذا أشياء كثيرة.

سؤال: غير مسلّم إنّ هذه الأشياء آثارُ ما ذكرتموه، بل هي مُعِدّاتٌ والواهبُ غيرُها.

جواب: هكذا يقال في صُوَرِكم.

سؤال: نشاهد حصورَ الآثار من شيء في الجسم وسمّيناه صورةً.

جواب: هكذا نقول: في الحرارة والَميل المذكورِ إنه نشاهد الأثر مع إنّ مشاهدة أثر الحرارةِ وغيرها ظاهرٌ وصُوَرُكم وجودُها خفيٌّ، فكيف نسبة الآثار إليها! هذا هو الموقف الثاني.

وأمّا الموقف الثالث

(٥٩) قال النائب عن القدماء على الحجّة المشهورة التي هي العمدة ـ من أنّ الصور إذا تبدلّت يتبدّل بها جوابُ: «ما هو؟» بخلاف الأعراض ـ، إنّ من الأعراض ما يُغيّر جوابَ: «ما هو؟» تبدّلُه، أليس الحديد إذا كان على جهته وسُئل إنّه «ما هو؟» حسن الجواب بإنّه حديدٌ أو بحدِّ الحديد؟ ثمّ إذا حصل فيه هيئةُ السيف فسُئل إنّه: «ما هو؟» لا يقال: إلاّ إنّه سيفٌ، وما حصل فيه إلاّ أعراضٌ كالشكل والحِدّة وغيرهما، وهكذا الطين: إذا جُعل منه لَبِناتٌ وبُني بها بيتٌ وقيل إنّه: «ما هو؟» لا يُجاب: بإنّه طينٌ، بل بأنّه بيتٌ، ولم يحدث إلا اجتماعٌ وهيئاتٌ هي أعراضٌ، ولا يصحّ أن يقال: إنّ هذه الهيئات جواهر مع الاعتراف بإنّها كانت أعراضاً على ما بُيّن في المقولات، ولا أنّ العرض انقلب جوهراً، ولا إنّ مجموع الأعراض يصير جوهراً، وهل كان الثوب الذي اتّخذ من القطن إلاّ قطناً أُحدِثَ فيه هيئاتٌ بالفتل والنسج؟ فإذا سُئل بعد صيرورته ثوباً إنّه: «ما هو؟» لا يتأتّى أن يقال: إنّه قطنٌ بل إنّه ثوبٌ، و«هكذا» أشياء كثيرة لا تحصى. فإمّا أن يمنع: فيُعارَض بمثلِه في صُوَرِهِ، أو ينقاد للحقّ ويعترف بأنَ من الأعراض ما يتغيّر جوابُ: «ما هو؟» بتبدّلها: فلا يدلّ تبدّلُ جوابِ: «ما هو؟» بتبدّلِ شيءٍ أَن يكون ليس بعرضٍ فسقط الاحتجاج.

ثم لا يحتاج إلى الفسخ بالمواضع التي ذكرناها من الأمثلة، بل يقال لهم: إذا تَبدَّلَ بالأشياء التي سمّيتموها صوراً جوابُ «ما هو؟» فلِمَ قلتم إنّها ليست بأعراضٍ؟ ولِمَ لا يجوز أن يكون بعضُ الأعراض يتبدّل بتبدّلِها جوابُ «ما هو»؟ فإنّه لم يكن رسمُ الجوهر «ما يتبدّل بتبدّله جوابُ ما هو؟» ورسمُ العرض «ما لا يتبدّل»، بل كان الاصطلاح في الجوهر والعرضِ عندهم على «الموجود لا في موضوعٍ»، وعلى «الموجود في موضوعٍ»، وضابطُ الموجودِ في الموضوع «ما يستغنى عنه محلّه ويتقوّم دونه» والجوهر ليس له محلّ مستغنٍ، فالضابط احتياج المحلّ إلى التقوّم بالجوهر الصوريّ وعدم احتياجه إلى التقوّم بالعرض.

وظاهرٌ إنّ هذا التقوّم تقوّمُ الوجودِ لا تقوّمُ الماهيّة، فإنّ الحالّ لا يجوز أن يكون مُقوّماً لحقيقة محلِه، وكيف يكون الشيءُ جزءَ ما يحمله ويُعقَل حقيقةُ الحاملِ غيرَ محتاجةٍ إلى ما يحلّ فيه؟ فليس كون المحلّ مفتقراً إلى ما يحلّ فيه من الصُوَرِ إلاّ باعتبار تقوّم الوجود لا الحقيقةِ، فيرجع الكلام إلى الموقف الأوّل والبحثُ في إنّ حاجة المحلّ إلى بعض ما يحلّه، واستغناءَه عن الأعراض هل هو بالتخصيص أو عدمِ الخلوِّ واللزوم، و«ما هو» الفرق بينه وبين الأعراض؟ فيكون ذلك الموقف، فلا يكفي تبدّلُ جوابِ «ما هو؟» بتبدّله، فلا يصحّ الاحتجاج به.

الموقف الرابع

(٦٠) فإن قيل: إذا تبدّلت الماهيّةُ بتبدّلِه يكون جزءَ الجوهر، وجزءُ الجوهر جوهرٌ، فهذا موقفٌ آخر وهو الموقف الرابع. وقد ذكرنا في باب المغالطات إنّ هذا النمط غيرُ صحيحٍ، وذكرنا المثال عليه وأوردنا ما فيه كفايةً. والقدر الذي نذكره ههنا هو أن يقولَ الخصمُ: جزءُ الجوهر ـ الذي هو من جميع الوجوهِ جوهرٌ ـ أو جزءُ الشيء ـ الذي هو باعتبار جهةٍ واحدةٍ جوهرٌ ـ جوهرٌ، والأوّل هو المسلَّم ،والثاني غيرُ مسلَّم.

فإنّ الأبيض أو الجسم الحارّ ـ من حيث هو جسم حارّ ـ إذا سُمّي مثلاً «جيماً» يصحّ عليه حملُ الجوهر، فيقال: «الأبيض جوهرٌ»، أو «جيم هو جوهرٌ» لأنّهما من جهةٍ واحدةٍ جوهرٌ، لا من جميع الوجوه جوهرٌ. فنقول حينئذ: الماء يُحمَل عليه إنّه جوهر باعتبار إنّه جسمٌ أو بأعتبار حاملِ صورةٍ، والماء ليس من جميع وجوهِه جوهراً، بل هو مجموع جوهرٍ وعرضٍ، وحُمِلَ عليه الجوهريّةُ لإجل أحدِ الجزءَينِ، لا لأجل إنّه من جميع الوجوه جوهرٌ كما يُحمَل الجوهريّةُ على الجيم المذكور وعلى الأبيض.

ثمّ قد أشرنا إلى إنّك إذا عرفتَ الماء لا تعرفه إلاّ بأجزائه، ولا يمكنك أن تحكم بأنّ الماء جوهرٌ إلاّ بعد أن تعلم أنّ أجزاءه جوهرٌ، فيتقدّم العلمُ بجوهريّة أجزائِه على الحكم «بأنّ الماء من جميع الوجوه جوهرٌ، لا إنّه مركّبٌ من جوهرٍ

وعرضٍ». وإذا عُرف هذا فيكون الاحتجاجُ ـ بأنّ جزءَ الجوهر من جميع الوجوه جوهرٌ ـ مصادرةً على المطلوب الأوّل، كيف والجوهريّة إذاً كانت «لأجلِ» أجزاءِ أجزائه! وكما لا يُعقَل الكلُّ إلاّ بأجزائه، فكذلك لا يُعقَل الأجزاء إلاّ بأجزائها، والمتقدّم بالطبع على المتقدّم بالطبع يتقدّم بالطبع، وقد عُلِمَ إنّ جزءَ الجزءِ جزءٌ. فلا يصحّ أن يُعقَل الماء إلاّ أن يُعقَل أجزاؤه، ولا يُعقَل الأجزاء إلاّ بأنّها جواهرُ.

فإنّ الجوهريّة جزءٌ لما هو جوهرٌ من الجواهر الخاصّةِ، فيلزم أن يكون إذا عُقِل الماء عُقِل جوهريّةُ جميعِ أجزائها. فكيف يصحّ أن تُثبت بعد هذا بالحجّة أنّ شيئاً من أجزائها جوهرٌ؟

وفي الجملة لا يصحّ لك أن تُثبِت أن جزء الماء جوهرٌ إلا بعد أن الماء من جميع وجوهه جوهرٌ ـ لا بأنّ الماء مجموعُ جوهرٍ وعرضٍ ـ حتى يلزم أنّ جزءَ الجوهر من جميع الوجوه جوهرٌ، وإنّما يمكنك أن تثبت إنّ الماء من جميع وجوهه جوهرٌ إذا أثبتَّ جوهريّةَ آحادِ الأجزاءِ، فقد أثبتَّ في هذه الحجّة الشيءَ بما لا يثبت إلاّ به. وإنّما طوّلنا هذا الكلامَ ليقع البحث التامّ في أمر الصُوَرِ.

وإنّما انتصبنا لِنيابةِ الأقدمين ههنا لوجوهٍ: منها: أن نتبيّن للباحثِ في أثناء البحثِ الحقَّ في أَحد الجانبيَن.

ومنها: إنّ كلام المشّائين مشهورٌ، وقد بَسَطنا ـ وبَسَطَ غيرُنا ـ القولَ فيه في مواضعَ كثيرةٍ، وليس من الأنصاف طَرحُ حجّجِ أَحدِ المتخاصمينَ بالكلّيّة.

ومنها أنّ جماعة ازروا على الأقدمين، وزعموا إنّهم استروحوا إلى مطالبهم جزافاً، وإنّ غفلتهم عن مثل هذه الاصطلاحات لجهلهم، وإنّ دعاويهم وحججهم لا تقبل التمشية حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الحكمةِ عليهم. ومَن أدرك العلومَ الشريفةَ المعظّمة المخزونةَ عَرَفَ إنّ مِثلَ هذه الأشياء لا يضرّ الجهلُ بها، كيف وإنّ أقاويلهم لا تقصر في المتانة عن أقاويل غيرهم! وان قالت طائفةٌ من المشّائين «إنّما نسمّى بعضَ الأعراض صوراً» فلا يمنع الحكماءُ هذا، كيف ومنهم مَن يسمّى جميعَ الأعراض صوراً!

الموقف الخامس

(٦١) وأَمّا الذي اقتصر في إثبات جوهريّةِ الصورةِ على إنّ صورة الماء لا تشتدّ وتضعف ـ فإنّه لا يكون ماء أَشدَّ مائيةً من ماءٍ ـ والكيفيّات تشتدّ وتضعف، إن جعل الكُبرَى قولَه «الكيفيّات تشتدّ وتضعف» فينبغي أن يجعلها كلّيّةً ـ لأنّ الاقتران يكون من الثاني، ويُشترَط فيه كلّيّةُ الكُبرَى ـ وإذا جعلها كليّةً كذبت، فإنّه ليس جميعُ الكيفيّات تشتدّ وتضعف، كيف وقد اعترف بأنّ من الكيفيّات ما لا يشتدّ ويضعف مِثلَ ما يتعلّق بالكمّيّات كالزوجيّة للعدد وغيره؟ فلا مانع أن يكون كيفيّةٌ أُخرى لا تشتدّ ولا تضعف. ـ وإن جعل الكُبرَى كلّيّةً وقيّدها تقييدٌ كما يقول: «إنّ صورة الماء لا تقبل الشدّةَ والضعفَ والكيفيّات الأربع تقبلهما» فلا يلزم منه غير أن صورة الماء ليست من الكيفيّات الأربع. فلِمَ لا يجوز أن يكون كيفيّةٌ أُخرى وهي لا تقبل الشدة والضعف؟ على أنّ قولهم: «إنّ الماء لا يقبل الشدّة والضعف فلا يتقوّم بالكيفيّات الأربع» فيه مَباحث أُخرى يطول فيها الكلام. والجوهر على الرأي المذكور هو الموجود لا في محلٍّ، وكلُّ ما له محلٌّ فهو عرضٌ.

[٦]

فصل

في الشدّة والضعف وتتمّة كلام فيه

(٦٢) **أعلم أنّ** المشّائين يرون أنّ شيئاً مّا ـ كالسواد ـ إذا اشتدّ فليس إلاّ أنّ سواداً ضعيفاً بطل، وحصل سوادٌ أشدّ منه ويختلفان بالحقيقة، ونريد أن نباحثهم فيه.

بحث ومقاومة

أَمّا أنّ سواداً واحداً لا يشتدّ ـ وهو بعينه في حال الشدّة ما كان قبلها ـ فذلك ظاهرٌ، كيف وذات الأوّل في نفسها كانت الناقصةَ والزائدةُ ليست بعينها هي الناقصةَ، ولا يتأتّى فرضٌ أن يبقى ذلك السوادُ وينضمّ إليه شيءٌ آخر، فإنّ الذي

ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً، بل يكون شيئاً آخر فلا يصير به السوادُ أشدَّ ممّا كان في سواديّته. وإن كان الذي ينضمّ إليه سوادًا آخر، فيحصل سوادانِ في محلٍّ واحدٍ، وهما مُتّفقاً الحقيقةِ والمحلِّ والزمانِ، فلا امتيازَ بينهما، وهو محال. وهبْ إنّهما يجتمعان: فلا يكون إحدهُما قد اشتدّ، فصحّ إنّ سواداً واحداً لا يشتدّ.

سؤال: ينضمّ إليه سوادُ آخر فيتّحدانِ، فالشدّة باتّحاد الاثنَين.

جواب: فعلى هذا التقدير أيضاً لا يكون الواحدُ بعينه قد اشتدّ. ثم السواد ونحوُه ليس بذاتِه ذا مقدارٍ، وذا قيامٍ بنفسِه لِيجتمع منه اثنانِ، فيتّصلانِ على طرفٍ أو يمتزجان، فاتّحاد الاثنَين من السواد لا يُتصوّر لأنّهما إن بقيا اثنانِ يكون تعدّدٌ بينهما دون امتيازٍ وهو ممتنع، فليست شدّةُ السوادِ ببقاءِ سوادٍ وانضمامِ آخر إليه، بل ببُطلانِ ذاتِ الأوّل، وحصولِ سوادٍ آخر أَشدّ منه.

(٦٣) وأَمّا إنّهما هل هما مختلفانِ بالذاتِ والعددِ أو بالنوع، فذلك بحثٌ غيرُ هذا. فالمشّاؤون احتجّوا في إثبات الاختلافِ النوعّي بإنّ السواد الضعيف يخالف السوادَ الشديدَ، ولا يخلو: إمّا أن يكون المميّزُ بينهما ـ بعد اشتراكهما في السواديّة ـ عرضيّاً خارجاً أو فصلاً. قالوا: ولا يتصوّر أن يكون عرضيّاً خارجاً، فإنّ التفاوت إنّما هو في السواد، لا في أمرٍ خارجٍ عن السواد، فتعيّن أن يكون بفصل.

وهذا الاحتجاج رديء جدّاً، فإنّ المميّز بين السوادَين إذا كان فصلاً ـ واشترك الاثنان في السواديّة ـ فالفصل الذي يُمِيّز أحدَ السوادَين عن الآخر ليس بمقوّمٍ لحقيقةِ السواد ـ وإلاّ كان متّفقاً في السوادَين ـ بل هو فصلٌ مُقسِّمٌ للسواد، ويكونُ السوادُ بالضرورة جنساً، والفصل عرضيٌّ لطبيعةِ الجنس، وهو في مفهومه غيرُ مفهوم الجنس، فصار حالُ الفصلِ كحالِ العرضيِّ الآخر، والفصل لطبيعةِ الجنسِ ليس بقسيم للعرضيّ، فإنّه من جملة العرضيّات، إذ قد عرفتَ إنّ الفصل خاصّةٌ للجنس، وإذا كان الفصلُ المقسِّمُ للسواد عرضيّاً للسواد، ويكون الاشتدادُ به وهو غيرُ السواد، فيكون الاشتدادُ فيما وراء السواد، وقد فُرض في السواد، هذا محال.

سؤال: الفصل في الأعيان ليس بممتاز الجوهر عن طبيعة الجنس، بل هما في الأعيان شيءٌ واحدٌ.

جواب: إذا فَصَّلَهما الذهنُ هل هما واحدٌ أو اثنانِ؟ فإن كانا في الذهن أيضاً واحداً، فليس في السواد التامّ غيرُ السوادية ولا في الناقص، فلا فاصل بينهما، وقد فُرض بينهما فصلٌ! وإن كانا اثنَين ـ أي طبيعة السواد والفصل المنوِّع له المُوجِب للشدّة ـ والشدّةُ إنّما هي باعتبار مفهومِ الفصلِ ـ، وقد كانت شدّةً في مفهوم السوادّية ـ، فصار في مفهوم أمرٍ وراء السواديّة، فلا يكون في مفهوم السواديّة، وهو محال. والحاصل أنّ الفصل عرضيٌّ للجنس، وحالُه كما ذكروا من حالِ العرضيِّ.

حجّة أُخرى لهم: في أنّ الأشدّ والأضعف مختلفاً الحقيقة ـ وهي ما ذكرنا في أَوائل المنطق من هذا الكتاب ـ وهي قولهم: إن كانت ذاتُ الشيء هي الزائدةَ فالناقصُ والمتوسّطُ ليسَا نفسَ الزائد، فليسا بذات الشيء، وكذا إن كانت ذات الشيء الناقصَ والمتوسّطَ. وهذا في الذات الواحدة «الشخصيّة» صحيحٌ، وإنّما في النوع فليس بحجّةٍ، فإنّ الخصم يقول: النوع هو جامعٌ للزائدِ والناقصِ والمتوسّطِ، ولا يُشتَرط النوعُ في حقيقته بالثلاثة كما لا يُشتَرط في الأنواع طبيعةُ النوعِ المطلقةِ بما يختصّ به كلُّ واحدٍ واحدٍ، والخطأ ههنا إنّما كان باعتبار أخْذِ الكلّيِّ مكانَ الجزئيِّ، وإنّا قد أشرنا إلى هذا فيما سبق، فلا نطوّل فيه.

(٦٤) **ثمّ** إذا حُقّق عليهم الحالُ في المقدار ربّما يصعب عليهم، فإنّ المشّائين وإن منعوا الشدّة والضعف في المقدار ما منعوا فيه الزيادةَ والنقصانَ، فيقال لهم: المقدار الزائد والناقص اشتركا في المقداريّة، وزاد أحدهُما على الآخر بشيء. أمّا أَنّ ذات إحدهما ـ أي الزائدِ والناقصِ ـ ليس بذات الآخر ظاهرٌ كما ذكر في الزائد والناقص.

وأَمّا حقيقة المقداريّة المطلقة فقد اعترفتم بإنّها واحدةٌ متساويةُ النسبة إلى الزائد والناقصِ ـ أيْ طبيعة المقدار النوعيّة المعقولة ـ فصحّ إنّه لا يلزم من امتناع

شدّةٍ وضعفٍ وزيادةٍ ونقصانٍ على ذاتٍ واحدةٍ أَن يمتنع في نوعٍ واحدٍ. وبهذا يقع الصدمة مع الوجه الأوّل، فإنّهم احتجّوا في السواد الشديدِ والضعيفِ انّ أمتيازهما ليس باعتبار عرضيٍّ، فيكون باعتبار فصلٍ.

فيقول الخصم: في المقدار أيضاً يتوجّه هذا! فإنّ المقدار الزائد ما زاد على الناقص بأمرٍ عرضيٍّ، فإنّهما كما تساويا في المقدار زاد احدهما على الآخر بشيءٍ مقداريٍّ هو كَمّ في نفسه. فينبغي على رأيكم أن يكون الفارقُ بينهما الفصلَ، فيكون كلُّ مقدارٍ صغيرٍ صغيراً مّا، وكلُّ مقدارٍ كبيرٍ كبيراً مّا نوعاً بنفسه، وهو مخالفُ قواعدكم ويخالف الحقَّ، كيف وما زاد أحدُ المقدارَين على الآخر إلاّ بِمثلِ ما ساوى معه في الحقيقة المقداريّة! ويتّفق أن يكون مساوياً له أيضاً في خصوص المقدار، فما زاد إلاّ بمثل ما ساوى، فكيف يكون قدرٌ منه مقداراً وقدرٌ آخر ليس بمقدارٍ؟ وكلّ ما يُفرَض فصلاً مقسِّماً للمقدار فهو عرضيٌّ لطبيعته، فيكون التفاوت في غير المقدار، والذي يشاهد من التفاوت إنّما هو في طبيعة المقدار.

وإذا عُرف هذا عُلم إنّ احتجاجهم على إنّ اختلاف جزئيّاتِ كلّيٍّ واحدٍ بالشدةِ والضعفِ، يجب أن يكون بالنوع فاسدٌ لوجوهٍ:

ومن جملتها: أنّ حجّتهم تنفسخ بالمقدار الزائد والناقصِ، فإنها متساوية النسبة إلى الزائد والناقصِ والشديدِ والضعيف، وقد ذكرنا ما فيه كفاية.

واعلم إنّه لا مانع من أن يكون السلوكُ الذي هو بحسب الاشتداد والضعفِ يتأدّى إلى واسطةٍ تخالفهما في الحقيقة كالحمرة بين السواد والبياض، فإنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ الحمرة في ذاتها ليست بسوادٍ ضعيفٍ ولا بياضٍ، بل لكلٍّ واحدٍ من السوادِ والبياضِ ضعيفٌ يقع فيه أَوّلُ شروعٍ عند السلوك إليه، وآخِر تخليةٍ عند السلوك عنه، وللواسطة أيضاً قد يكون مراتب، وكلامُنا فيما مِثل البياض الناقص أو السواد الناقص لا فيما مثل الحمرة، وظاهرٌ للحسّ النسبة، ما بين البياض والحمرة وما بين البياض التامّ والناقص.

(٦٥) **ولنرجع ونقول**: الشدة والضعف قد يقال: ويُعنَى بهما ـ باعتبار ما

يوجِبه اللغاتُ وعُرْفُ الجماهير، وبحسب ما يدلّ عليه أَداةُ المبالغةِ في كلٍّ لغةٍ ـ الكمالية والنقصُ وإن كانوا يقولون: لفظَ الشدّة والضعف عند التصريح على قوّةِ الشيء على الممانعةِ والتأنّي عن الانفعال، أو على قلّةِ تأتّي الممانعةِ والتأنِيّ، وذلك أمرٌ آخر.

وأَمّا الذي رتّب له أّداة المبالغة في اللغات فهو كما تَجدُ وتقول: وتصدق به إنّ مقدارًا أطولُ من مقدارٍ او أكبرُ، وظاهرٌ إنّ الألِف مثلاً ههنا للمبالغة، وكما إنّها ههنا للمبالغة ففي مِثل قولِهم: «إنّ شيء كذا أسرعُ وأَحلَى وأحمضُ» ـ وما يشبه ذلك ـ كذا.

ولسنا نتمسّك بالعرف أو اتّفاق الجماهير، بل غرضُنا التنبيهُ على إنّ الأمر الجمهوريّ لا يُخالَف إلاّ بأمرٍ تبيّن فسادُه، أَمّا إذا كان يوافق البرهانَ فهو مقبولٌ، ويزيد شهادة الجمهور بالبرهان طُمأنينَةً.

وغرضُنا ههنا إنّ الذين يتحكّمون في الأشدّ والأضعفِ كثيراً أمّا يقع لهم الالتجاءُ ـ عند توجّه الأشكال ـ إلى الأشدّ الذي بحسب العُرْفِ.

فإذا أشرنا إلى كيفيّة ذلك فيصعب عليهم الالتجاءُ، ونتبيّن لك إنّ الأَشدّ بحسب المبالغة العُرْفِيّة ـ كما وُجد في الأحمض والأسرع ـ وُجد في المقادير كالأطول والأكبر.

ثمّ إنّ المشّائين فرّقوا بين الزائد والناقصِ والأَشدِّ والأَضعفِ بوجوهٍ ذكرناها فيما سلف، ومن جملتها:

إنّ الزائد والناقص إنما يقال: إذا صحّت الإشارةُ إلى قدر به المساواةُ وزائدٌ أو إلى ما يتأتّى «به» تعيينُ قدرٍ مساوٍ وزائدٍ، والأَشدّ والأضعف ليس بكذا. ـ فَعلى تقدير المسامحة نقول:

إنّ التفاوت الذي بين الثلاثة والأربعة «هو» من حيث هما: ثلاثة وأربعة معقولتانِ، فَبِماذا المساواة وفيماذا التفاوت؟ والأربعة والثلاثة وغيرُهما من أنواع العَددِ كلُّ واحدٍ ـ على ما ذُكر ـ نوعٌ بسيطٌ، لا يتقوّم الثلاثةُ بالاثْنَيْن ولا الأربعة

بالثلاثة، وإن فُصّل في الذهن يبطل صورة الثلاثة والأربعةِ ويحصل صورةٌ أُخرى. فكيف يتأتّى تعيينُ قدرٍ به المساواة، وآخر به التفاوت في الأنواع البسيطة للكمّيّات المنفصلة؟ والغرض إنّا نسامح في مثل هذه الأشياء، ويجوز لهم الاصطلاح على إنّ التفاوت في الكمّ يصطلح عليه بالزائد والناقصِ وفيما سواه بالشدّة والضعفِ، إلاّ إنّ بينهما جامعاً مّا، وهو التماميّة في نفس الماهيّة والنقصُ فيها، فإنّا قد بيّنّا إنّ المقدار التامّ والناقص ما زاد أحدهُما على الآخر بعرضيٍّ ولا فصلٍ مُقسّمٍ للمقدار، فإنّه عرضيّ أيضاً لما يُقسِّمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار، وليس الزائد خارجاً عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة، فليس الافتراق بين المقدارَين المتفاوتَين إلاّ بكماليّةِ المقدار ونقصِه، وكذا بين السواد التامّ والناقص، فإنّهما اشتركا في السواديّة وما افترقَا في أمر خارج عن السواديّة ـ فصلاً كان أو غيره ـ فإنّ التفاوت في نفس السواديّة، فالجامع بين هذه الأشياء كلّها التماميّةُ والنقصُ في الماهيّة.

سؤال: أليسا اشتركا في الماهيّة وافترقا بالكمال والنقص؟ فهما خارجانِ عن أصل الماهيّة، فوقع التفاوت بالخارج.

جواب: أَمّا إنّ المقدار الصغير والكبير اشتركا في المقدار المطلق وإنّ المقدار المطلق المعقول غيرُ مشروطٍ فيه الكمالُ والنقصُ: صحيحٌ، ولكنّ هذا بحسب الأمر الذهنيّ، وليس بسواءٍ ما في الذهن وما في العين، فليس في الأعيان أصلُ مقدارٍ وكمالٍ وأصلُ مقدارٍ ونقصانٍ بل كماليّةُ المقدار الكبير بنفس ما هو به مقدارٌ في الأعيان، وكذا نقص الصغير، وكلّ واحد منهما في الأعيان شيءٌ واحدٌ.

سؤال: نحن نعني بقولنا: «إنّ الامتياز بينهما بفصلٍ» هذه الكماليّةَ والنقصَ.

جواب: العنايات والاصطلاحات لا مانع عنها، وقد علمتَ إن طبيعة الفصل في الحقائق الأُخرى لا تجعل طبيعةَ الجنس أتمَّ في نفسه ـ كما في السواد والمقدار ـ ولا يرجع حاصلُ الفصولِ الأُخرى إلى كماليّةٍ في حقيقة الجنس فحسب، والطيران المختلفان في الحقيقة ـ كالصقر والبازي وغيرهما من الأنواع مثلاً ـ ليس

فصلُ أحدهما كمالَ حيوانيّةٍ، وليس أحدهُما أتمَّ حيوانيّةً من الآخر، وهكذا حيوانات أُخرى، والمقدار الزائد والناقص لا يختلفان بالفصول إذ ليس حقيقتُهما مختلفةً باعترافه أيضاً، فإذا اصطلح على تسمية التماميّة المذكورة «فصلاً» فيلتزم في المقادير المتفاوتة الاختلاف بالأنواع حتى يكون الخطّ الأصغر نوعاً والأطول نوعاً آخر، و«إلاّ» يلتزم باختلاف الفصول دون اختلاف النوع، وكلّ ذلك يخالف اصطلاحه في العلوم، ويكون ذلك إمّا اصطلاحاً ثانياً أو مناقضةً لقولِ نفسه، وهذه الكماليّة هي التي قد يُدَلّ عليها في اللغات بأدواتِ المبالغة. ـ وأَمّا الذي يتمسّك به بعض الناس بأنّ المقدار لا أَشدّيّة فيه فإنّه لا يقال: «إنّ خطّاً هو أَشدُّ من خطٍّ»، ثمّ يعترف «بأنّ خطّاً أَطولُ من خطٍّ» ـ والخّط طولٌ مّا والأطولُ هو الأشدّ طولاً أعني الأتمّ طولاً! ـ إنّما غَرَّه النظرُ إلى اللغات.

وقد يدخل أَداةُ المبالغة في لغةٍ على معنىً باعتبار لفظٍ، ولا تدخل باعتبار اسم آخر كما لا يقال: «أشدُّ خطّيّةً» ويقال أنّه «أَطولُ»، والأمور الحقيقيّة لا ينبغي أنْ يُقتَصر في تصحيحها على مجازي العُرْفِ، وإن كانت الأمور المشهورة لا يُحكَم بخلافها إلاّ ببرهان أيضاً.

(٦٦) **وأمّا اقتصارهم** في أنّ الجوهر لا يقبل الأشدَّ والأضعفَ على أنّه الموجود لا في موضوعٍ، ولا يختلف هذا ولا يتفاوت، ليس بمتينٍ، لأنّ هذا ليس بحَدٍّ للجوهر، فمعنَى الجوهريّة غيرُ هذا. ثمّ إذا بُيّن أنّ الوجود من الأمور الاعتباريّة فلا يتقدّم العلّةُ على المعلول إلاّ بماهيّتها، فجوهر المعلول ظلٌّ لجوهر العلّة، والعلّة جوهريّتُها أَقدمُ من جوهريّة المعلول، وكلُّ أمرٍ يشترك فيه العلّة والمعلولُ، وما في المعلولِ مستفادٌ من العلّة وهو كَظلٍّ لها فهو في العلّة أَقدمْ، وهذا معنَى قولِنا في بعض المواضع إنّ الجواهر الجرمانيّة «كَظِلٍّ للأمور العقليّة، فكيف ساواها في الجوهريّة؟» أيْ إنّ الوجود ذهنيٌّ، فليس التقدّم إلاّ بالماهيّة، فيتقدّم جوهريّة العلّة على جوهريّة المعلول، وهو مذهب **افلاطون** والأقَدمين، وهم يجوّزون أن يكون نفسٌ أَقوَى من نفسٍ في جوهرها، وقد ذكرنا طرفاً في أمورٍ تتعلّق بهذا الفصل في مواضعَ متفرّقةٍ بحسب الحاجة، فلْيُطلَب.

المشرع الثالث

في كلام في تقاسيم الوجود

[١]
فصل
في المتقدّم والمتأخّر

(٦٧) **وممّا يذكر** ههنا إنّ الموجود ينقسم: إلى متقدّم ومتأخّر. فمن المتقدّم ما بحسب الزمان، ومنه ما بالشرف والفضيلة، ومنه ما بالمرتبة. ومن خاصّيّة كلّ ترتيبٍ: أَن ينقلب متقدّمه متأخّراً لا في نفسه، بل بحسب أَخْذِ الآخِذِ، وقسّموه: إلى رتبيٍّ وضعيٍّ. أَمّا الوضعيّ فهو بحسب الاحياز كتقدّم الإمام على المأموم، بالنسبة إلى الآخِذِ من قبل المحراب، أَمّا بالنسبة إلى الآخِذِ من الباب، يكون الأقربُ إلى الباب أقدمَ هذا.

وأَمّا الطبيعيّ فهو كلّ ترتيبٍ في سلاسل بحسب طبائعها، لا بحسب الأوضاع كالعلل والمعلولاتِ والصفاتِ والموصوفاتِ وكالأجناس المترتّبة، فإنّك إذا أَخذتَ من المعلول الأَدْنَى انْتهيتَ في الأخير إلى العلّة الأعلى، فوجدتها الآخر، وإذا ابتدأتَ في النزول وجدتَ الأعلى أَوّلَ، وهكذا من جنس الأجناس، ونوعِ الأنواع وغيرِهما، وعلى هذه السلاسل يبتني برهانُ النهاية عند اجتماع آحادها.

ومن التقدّم ما هو بالطبع كتقدّم ما يتوقّف عليه الشيء ـ الذي يمتنع بعدمِه

الشيءُ، ولا يجب بمجرّدِ وجوده ـ عليه: كتقدّم الواحد على الإثنَين، وكتقدّم صورة الكرسيّ عليه. ـ ومن التقدّم ما هو بالذات كتقدّم ما يجب بوجوده الشيء عليه.

ثمّ إذا جُمعت هذه المتقدّماتُ مع متأخّراتها وجُعلت سلسلةً مرتبةً رجع التقدّم فيها إلى التقدّم الرتبيّ الطبيعيّ. والتقدّم الرتبيّ الطبيعيّ غير التقدّم بالطبع، فإن التقدّم بالطبع ليس بحسب أخْذِ الآخِذِ، ليرجع متقدّمه متأخّراً، وأما متقدّمات ومتأخّرات بالطبع إذا جُمعت أو غيرُ ما بالطبع ـ بحسب الابتداء من السلسلة ـ تكون ترتيباً طبيعيّاً.

أبحاث وتحقيق

(٦٨) وأَمّا إنّ لفظة التقدّم على الجميع ـ هل هي بالتواطؤ أو بغير التواطؤ ـ وقع للناس فيه اختلاف آراءٍ: وأكثر المتأخّرين أخذوا أنّها واقعةٌ على الكلّ بمعنىً واحدٍ لا أنّه بالتشكيك.

وقال بعضهم: «إن ذلك المعنى هو أن المتقدّم ـ بما هو متقدّم ـ له شيءٌ ليس للمتأخّر، ولا شيء للمتأخّر إلاّ وهو موجود للمتقدّم». وهذا غير مستقيم، فإنّ المتقدّم زماناً ـ الذي بطل قبلَ وجودِ المتأخّر ـ لا شكّ إنّ تقدّمه بالزمان، والذي للمتأخّر من الزمان لم يُوجَد للمتقدّم، كما إنّ ما للمتقدّم من الزمان ما وُجد للمتأخّر، وإن اعتبر باشتمال مدّة المتقدّم على ما للمتأخّر يبطله المتقدّمُ والمتأخّر في المستقبل، ثم على الاطلاق قوله: «ولا يوجد شيء للمتأخّر إلاّ وقد وُجد للمتقدّم» ليس بصحيحٍ، فقد يُوجَد كثيرٌ من الأشياء للمتأخّر ولا تُوجَد للمتقدّم: كالامكان للمبدعات المتأخّرة عن المبدع الأوّل، فكان ينبغي أن يقيّده بما فيه التقدّم، وهو مع هذا الاحتياط يبطله ما قلنا من الزمان وغيره.

وقال بعض مَن ينسب إلى العلم: إنّ جميع أصناف التقدّم اشتركت في أنّه يُوجَد للمتقدّم الأمرُ الذي به التقدّم أَوْلَى من التأخّر. وهذا ليس بصحيحٍ، فإنّ المتقدّم بالزمان ليس شيءٌ فيه أَوْلَى منه بالمتأخّر ممّا يقع باعتباره التقدّم: أَمّا بالنسبة

إلى زمانٍ مّا فليس بأحدِهما أَوْلَى منه إلى الآخر، وأَمّا الزمان الخاصّ فقد اختلفَا فيه، فليس موجوداً لكلَيْهما حتى يقع الأَوْلَويّة فيه. ولا يمكن أن يقال إنّ هذه الأَوْلَوِيّة بحسب التقدّم، فإنّ المطلوب معنَى التقدّم. ثمّ إذا كان إثنانِ: متقدّم ومتأخّر، لا يصحّ أن يقال «المتقدّميّة بأحدِهما أَوْلَى»، فإنّه بالنسبة إلى الثاني متقدّمٌ من جميع الوجوه ممّا يتعلّق بالزمان، والثاني بالنسبة إليه متأخّرٌ من جميع الوجوه، وليس معهما ثالثٌ ـ إذا قيل «أحدهما متقدّم والآخر متأخر» ـ ليقال «كِلاهما متقدّمان بالنسبة إلى ثالثٍ ولكنّ أحدهما بالمتقدّميّة أَولى» على إنّ ما ذكرنا من الضابطَين أخذ التقدّمَ المطلوب ـ الذي خفى معناه المشترك بين جزئيّاتِه ـ في تعريف معناه.

وظنّ بعض الناس أنّه يقع على الكلّ بالاشتراك، والحقّ إنّه على البعض بمعنىً واحدٍ وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجوّز. ـ أَمّا الحقيقيّ فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما اشتركَا في تقدّم ذاتِ شيءٍ على ذات آخر، فإنّ العلّة سواءٌ كانت تامّةً أو غيرَ تامّةٍ يجب أن يتقدّم ذاتُها ووجودُها على المعلول، فلفظة «التقدّم» عليهما بمعنىً واحدٍ.

وأَمّا التقدّم الزمانيّ فهو وإن كان من حيث العُرْفِ الأَشْهَرَ إلاّ إنّ التقدّم والتأخّر بالقصد الأوّل بين زمانَيهما، وكَيْقُباذ إذا تقدّم على لُهراسب بالزمان فليس تقدّمه بذاته بل لأنّ زمان كَيْقُباذ متقدّمٌ على زمان لُهراسب، فالتقدّم والتأخّر يلحقان بالشخصَين بالقصد الثاني، والأصل ما بين الزمانَين. ونحن في هذا الكتاب خاصّةً قد بيّنّا إنّ تقدّم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير، فإنّ الزمان المتقدّم علّةٌ للزمان المتأخّر على ما سبق، وظاهرٌ إنّ الزمان لا يتقدّم على الزمان بالزمان إذ لا زمانَ للزمان. فأمّا ما بين الزمانَين فيرجع إلى التقدّم بالطبع، وأَمّا ما بين الشخصَين فمجازيٌّ إذ التقدّم والتأخّر بين زمانَيهما لا بين ذاتَيهما، إلاّ أن يكون المتقدّم الزمانيّ له مَدخلٌ في وجود المتأخّر كالأب، وحينئذ يرجع إلى التقدّم الطبيعيّ أيضاً.

وأَمّا الرتبيّ الوضعيّ، وإن كان ينسب إلى المكانيّ، فهو متعلّق بالزمان أيضًا

وللزمان مَدخلٌ فيه، فإنّ همذان قبلَ بغداد لا بذاتهما، ولا باعتبار الحيّز والمكانِ، بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز، فإنه يصل أوّلاً إلى همذان، ومعنى قولنا «يصل أوّلاً إلى همذان» أي زمان وصوله إليها قبل زمان وصوله إلى بغداد، ـ وليس بصحيحٍ ما يقال: إنّ تقدّم الحركة على الحركة إنما يكون بسببِ تقدّمِ مسافةِ أحدهما على الأُخرى، فإنّ الحركتَين الحاصلتَين بالتكرار في مسافةٍ واحدةٍ يتقدّم إِحداهما على الأُخرى مع اتّحاد المسافتَين.

ثمّ الرتبيّ الطبيعيّ لا مسافةَ فيه، ويُؤخذ أحدُ طرفَي السلسلة متقدّماً لا في ذاته بل باعتبار أخْذِ الآخِذِ، فإذا ابتدأ من الأدْنَى يصير الأعلى متأخّراً، وظاهرٌ أنّ هذا الابتداء ليس مكانيّاً، بل إنما هو ابتداءٌ بحسب شروعٍ زمانيٍّ، فللزمان مَدخل بحسب أخْذِ الآخِذِ أوْلاً من مبدأٍ زمانيٍّ في التقدّم الرتبيّ كيف كان. **فحاصل** هذه يرجع أيضاً إلى الزمان، فالتقدّم بالذات لزمانيٍّ مّا يؤخَذ متقدّماً ومتأخّراً، وحاصل الزمان يرجع أيضًا إلى الطبع.

وأَمّا ما بالشرف فهو إمّا فيه تجوّزٌ أو اشتراكٌ. أَمّا التجوّز: فباعتبار إنّ صاحب الفضيلة ربّما يقدّم في المجالس، أو في الشروع في الأمور، والفضيلة إذا كانت سبباً لتقديمه في الشروع، أو في المناصب سُمّي باسم التقدّم ـ كما جرت العادة بإقامة اسمِ السبب مكانَ المسبّب ـ فيرجع حاصله على هذا التقدير إِمّا إلى المكان أو إلى الزمان، والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان، ويرجع في الأخير إلى ما سبق. وإن لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم، واخطأ مَن قال إنّ لفظ التقدّم على الأقسام المذكور بالاشتراك لِما سبق.

وإذا تبيّن لك ما ذكرناه تعلم إنّ لا تقدّمَ بالحقيقة غير التقدّم بالعلّيّة كان بالطبع أو بالذات. والمتأخّر بازاءِ المتقدّم وكذا «مع»، وليس كلّ شيئَين ليس بينهما تقدّمٌ وتأخّرٌ زمانيٌّ هما معاً زماناً، فإنّ المفارق بالكليّة لا يتقدّم على زيد زماناً ولا يتأخّر وليس معه بالزمان أيضاً، وكذا غيره. فاللذان هما معاً في الزمان بالحقيقة يجب أن يكونا زمانيَّين، كما إنّ اللذين هما معاً في الوضع والمكان هما مكانيّانِ، واللذان

هما معاً بالطبع قد يكونان متكافئَين كالمتضايفين من حيث هما متضايفان إِمّا إن صدرَا عن علةٍ واحدةٍ أو هما نوعان تحت جنسٍ واحدٍ ونحوهما.

ويصحّ أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه، ولا يصحّ أن يكون شيئان هما معاً في المكان من جميع الوجوه، بل من الأجسام ما يكون معاً من وجهٍ واحدٍ كزيد وعمرو إذا كانا معاً بالنسبة إلى مَن يأتي مِن خَلْف أو قُدّام، وإذا كانا كذا فبالضرورة يتقدّم أحدهُما بالنسبة إلى مَن يأتي من اليمين أو اليسارِ، والبسائط الكلّيّة من الأجسام، فلا يتصوّر المعيّة فيها.

[٢]

فصل

في الوحدة والكثرة ولواحقهما

(٦٩) **الواحد** كأنّا قد أشرنا إليه أنّه من الأمور التي لا تعريفَ لها حقيقيّاً، والواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحدٌ. فمن الواحد ما هو واحدٌ مطلقاً، وهو الذي لا ينقسم من جميع الوجوه، لا إلى أجزاءٍ كمّيّةٍ، ولا إلى جزئيّاتٍ كما ينقسم الكلّيّ إلى جزئيّاته فيتكثّر طبيعتُه، ولا إلى أجزاءٍ حَدِّيَّةٍ لا قوةً ولا فعلاً ولا وهماً ولا عيناً. وضابطُ هذا الواحد هو الذي لا يصحّ تحصيلُ أمرٍ عدديٍّ مِن قِبَلِ طبيعتِه بوجهٍ من الوجوه.

ومن الواحد ما لا ينقسم بحسب انقسام كلّيّةٍ إلى جزئيّاتٍ، ولا بحسب انقسامِ مقداريٍّ، ولكن قد يصحّ فيه باعتبارٍ مَا قسمةٌ حَدِّيَّةٌ كالعقول، فإنها ـ على ما يرى المشّاؤون ـ مختلفةُ الحقائق وهي جواهرُ، فبالضرورة لها فصولٌ، فيكون بوجهٍ مّا لها قسمةٌ إلى المعنى الجنسيّ والفصليّ، وإن لم تتصوّرها، كما هي ففي قُوّتِها ذلك، وأَمّا من حيث أنّها ليست بجرمانيّةٍ لا تقبل القسمةَ الكمّيّةَ، ومن حيث إنّ اثنين منها لا يقعان تحت نوعٍ واحدٍ والكلّيُّ منها لا ينقسم إلى جزئيّاتٍ ـ وهي من حيث أنّها كثيرةٌ ـ تنقسم قسمةً عدديّةً. ـ ومن الواحد ما لا يقبل القسمةَ الكمّيّةَ

ولكن يقبل قسمةَ الكلّيّ إلى جزئيّاته والقسمةَ الحدِّيَّةَ كالنفوس الناطقة البشريّة، فإنّ كلّيّ نوعِها ينقسم إلى جزئيّاتٍ ولها حَدٌّ مّا ـ على ما يرى المشّاؤون ـ ولها جنسٌ وفصلٌ. ولا نعني بقولنا: «إنّ لهذه الأشياء حدّاً» أن «في قوّة الإنسان أن يأتي على حَدِّها»، بل إنّها من حيث طبيعتها صالحةٌ لأن يكون لها حَدٌّ. وأَمّا من حيث أنّها ليست بجسميّةٍ لا تقبل القسمةَ المقداريّةَ، ويلحقها من حيث الكثرة قسمةٌ عدديّةٌ، فهذه هي التي لا تنقسم في الكمّ بوجهٍ من الأمور الجوهريّة.

(٧٠) **ومن الواحد** ما ينقسم قسمةً كمّيّةً بوجهٍ مّا، وينقسم إلى أجزاءٍ معنويّةٍ حَدِّيّةٍ، ولا ينقسم نوعُه الكلّيُّ إلى جزئيّات كالافلاك والكواكب، فإنّ كلّ واحدٍ منها نوعُه في شخصِه، ولكن من حيث أنّها جسم لها مادّةٌ وصورةٌ، وتنقسم القسمةَ الوهميّةَ.

والذي يقبل القسمةَ الكمّيّةَ فمنه ما هو أحقُّ بالوحدة كالافلاك والعنصريّات، فإنّ الفلكيّات تقبل «القسمة» في الوهم، ولكن في الأعيان لا تنخرق، باعتبار صُوَرِها النوعيّةِ، فهي من جهة القسمة العينيّة غيرُ منقسمةٍ بالقوة ولا بالفعل، بخلاف ما هو واحدٌ من العنصريّات، فإنّه بالقوة منقسمٌ في الأعيان.

والأمور العنصريّة منها ما هو واحدٌ بالاتّصال لا قسمةَ فيه بالفعل، ولكنّه ينقسم بالقوة كخطٍّ واحدٍ، أو سطحٍ واحدٍ أو جسمٍ واحدٍ متّصلٍ بسيطٍ.

ومنها الواحد بالاجتماع كالكرسيّ المركّبِ من أجزاء كثيرة.

ومن المشهور أن كلّ جسمٍ لا يقبل القسمةَ الكميّةَ نوعُه لا يجوز أن يكون من نوعه اثنان، لأنّه لا يصحّ بين المتباينَين من نوعٍ واحدٍ من الاتّحاد ما يُفرَض بين جزءَيه الموهومَين المتشابهَين، ويصحّ بين الجزءَين الموهومَين المتشابهَين من الانفصال ما بين المتباينَين، فيكون في قُوّتِه قبولُ الانفصال. ـ وهذه الحجّة متقاربة، فإنّ مِثلها يتوجَه في المَوْضع الذي فيه الكوكبُ، فإنّه متمايز السطحَين، فتباينُهما أنّه يمكن على غيرِ الجزءَين اللذَين على جُنْبَتَي الكوكب من التباين ما صحّ عليهما، ويصحّ عليهما من الاتّصال ما يصحّ على غيرهما. فإن وقع اعتذارٌ بأصلٍ

الفطرة الإبداعية يعارض بمثله في شخصيّ نوعٍ واحدٍ ويطول الكلام، وربّما يحتاج فيه إلى أمور لا يَهونُ علينا أن نذكرها في أمر الكواكب والسماء لشرفِها.

(٧١) **ومن الوحدة** ما هي غير حقيقيّة. فمنها: ما هو بحسب الشركة في محمولٍ، فمنه: ما في النوع ويُسمَّى «مشاكلةً»، ومنه، ما في الجنس ويُسمَّى: «مجانسةً»، والشركة في الفصل هي الشركة في النوع، ومنه: ما بحسب الاتّفاق والشركة في الكمّ ويُسمَّى «مساواةً»، ومنه: ما بحسب الشركة في الكيف ويُسمَّى «مشابهةً»، ومنه، اتّفاق في الوضع ويُسمَّى «مطابقةً».

ومنه: اتّفاق في النسبة المطلقة كما يقال: «نسبةُ الأمير إلى المدينة كنسبة الشمس إلى اجرام العالم»، ومنه: اتّفاق في نسبةٍ خاصّةٍ: فمنه: ما بحسب النسبة إلى مبدأ واحد كقولهم «طبّيّ» أو إلى غايةٍ واحدة كقولهم «صحّيّ» أو إلى مبدأ وغايةٍ جميعاً كقولهم: «إلهيّ».

ومن الوحدة ما هو بحسب الشركة في الموضوع كما يقال: «الضاحك والكاتب واحدٌ»، ولا يخلو هذه الوحدات ـ التي هي بحسب الشركة في محمول أو موضوع ـ عن اتّحادٍ بحسب نسبةٍ، فإنّه إذا قيل: «زيد وعمرو واحدٌ في الإنسانيّة» لا يُعنَى به إن الإنسانيّة فيهما واحدةٌ، فإنّ الإنسانيّة التي لزيدٍ ليست في عمرو، والإنسانيّة التي فيها الشركةُ ذهنيّةٌ على ما سنشير إليه، بل إنّ الإنسانيّة الذهنيّة مطابقةٌ لهما جميعًا، ولم يختلف نسبتُهما إليها، وكذلك الاتّحاد في الجنس وغيرِه، وكذلك ما في الكيف والكمّ، فإنّ اشتراك الشيئَين ليس في كيفيّةٍ واحدةٍ أو كميّةٍ واحدةٍ، بل اشتراكهما في مطابقةِ ما اختصّ بهما لأمرٍ واحدٍ، وإنّ نسبتهما إليه نسبةٌ واحدةٌ، وكذا غيرهما وإن كان هذا الاعتبار غيرَ اعتبار الشركة في النسبة المحضة. وقولنا: «إنّ نسبة الشيئَين إلى الأمر الكلّيّ واحدةٌ» لا نعني به إنّ الاثنَين نسبتُهما إلى أمرٍ مّا شيءٌ واحدٌ، بل اتّفاق في النسبة يجمعه أمرٌ ذهنيٌّ كما في غيره.

ومن الواحد: ما هو تامّ وهو الذي لا إمكان للزيادة فيه كخطّ الدائرة، ومنه ناقص: وهو الذي يمكن فيه ذلك كالخطّ المستقيم. وقد يقال: «الواحد التامّ» لِما

لا يفصل منه من نوعه ما يصحّ أن يكون شخصاً آخر، بل يكون نوعُه في شخصه، والناقص ما لا يكون كذا، فالدائرة من الواحد الناقص على هذا الاعتبار. وأَحقُّ الأشياء باسم الوحدة المذكورُ أوّلاً، ثم الثاني، ثم الثالث، وهكذا على الترتيب. ومن لواحق الوحدةِ «الهو هو»، ومن لواحق الكثرةِ الغيريّةُ.

[٣]
فصل
في أقسام الغيريّة

(٧٢) **الغيريَّة** تنقسم إلى مماثلةٍ وإلى مخالفةٍ غيرِ تضادّيةٍ وإلى تضادٍّ. والمثلان ههنا ـ بحسب هذا الاصطلاح ـ هما المتشاركانِ في حقيقةٍ واحدةٍ من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس ليسا بمثلَين وان كانت الجسميّةُ التي في كِلَيهما مثلَين، فالجسميّتانِ مشتركتانِ في حقيقةٍ واحدةٍ نوعيَةٍ وإن كان الانسانُ والفرس مختلفيَ الحقيقةِ، وإذا قيل: «إنّهما مثلانِ في الحيوانيّة والجسميّةِ» معناه إنّ الحيوانيّة التي في كلٍّ واحدٍ منهما مثلٌ للحيوانيّة التي في الأُخرى، وكذا الجسميّة، وأَمّا هما فمختلفَا الحقيقةِ، وقد علمتَ إنّ الطبيعة الجنسية ـ إذا أُخذت أعدادُها مع قطع النظر عمّا اختلفت به من الفصول ـ هي نوعيةٌ، وكذا الفصول، فالمثلان هما المشتركان في نوعٍ واحدٍ.

ولا يصحّ أن يكون شيئان هما مثلان على الأصطلاح المذكور، ثم كلّ ما يُوجَد من الصفات والأحوال، والنسبِ المحلّيّة وغير المحلّية في كلٍّ واحدٍ متماثلة بحيث لا يُوجَد اعتبارٌ في إحدهما إلاّ ومشاركه في النوع في الآخر، فانّه لا يصحّ الامتياز بينهما، وكما سنشير إليه فليس معنى المثلَين المتشاركَين في جميع الصفات، فإنّهما حينئذٍ يكونان شيئاً واحداً، والمثلان من حيث هما مثلانِ لا بدّ وأن يكونا اثنَين، فالاشتراك من جميع الوجوه يُبطِل المماثلةَ بل نفس الاشتراك.

وأصناف الواحد الغير الحقيقيّ ـ كالمشاكلة والمجانسة وغيرهما ـ في الحقيقة

هي من عوارض الكثرة، ولولا الأثنينيّة ما صحّت المشاكلة والمساواة. وقد كان على طريقة القدماء قبلَ **ارسطاطاليس** «كلُّ أثنَين من شأنِهما التعاقبُ على محلٍّ، واحدٍ ولا يجتمعان هما ضدّان» اصطلاحًا منهم. والضدّان مختلفان، وليس كلُّ مختلفَين ضدَّين، فإنّ السواد والطعم مختلفان، وقد يجتمعان في محلّ واحدٍ، فالغيريّة أعمُّ من الخلافيّة التي هي قسيمةٌ للمثليّة، والأختلاف أعمُّ من التضادّ.

(٧٣) **واعلم** إنّ المتقابلَين قد عُرّفا في الكتب بإنّهما «اللذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ من جهة واحدة». وكأنّ صيغة «اللذان» تُشعِر بما لهما ذاتٌ، والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذاتَ لهما، فيُؤخَذ معنَى مثل هذه الألفاظ بحسب التصوّر الذهنيّ، فإنّ هذه الأشياء كلّها في التصوّر أمرٌ مّا، فيكون معنى ما ذكرنا «إنّ المتقابلَين هما الأمران المتصوّران اللذان لا يصدقان على شيءٍ واحدٍ في حالةٍ من جهةٍ واحدةٍ».

ومن جملة المتقابلات التقابل بالإيجاب والسلبِ سواءٌ كان في القضيّة ـ كما في قولك: «زيد أبيض وزيد ليس بأبيض» ـ أو في غير القضيّة ـ كالأبيضيّة واللاّأبيضيّة. ـ وتعلم ههنا إنّ الذي قال: «إنّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابيّ والسلبيّ» سَهَا، فإنّ التنافض يدخل في مفهومه القضيّةُ بحسب اصطلاح المنطقيّين، ويُعرّفَ بإنّه اختلاف القضيّتَين بالإيجاب والسلب كذا وكذا، فلا بدّ من أخذ القضيّةِ في تعريفه. وأمّا التقابل في الحقيقة «فهو» بين نفس النفي والإثباتِ. والقضيّتان تتقابلان لا من حيث إنّهما قضيّتان، ولا باعتبار موضوع القضيّة، بل باعتبار الإيجاب والسلب المضافَين إلى شيءٍ واحدٍ. وذلك القائل إنّما وقع له هذا من حيث إنّ التقابل لا يكون فيه صِدقٌ وكذبٌ إلاّ، وأن يكون في القضيّة، ولا يلزم من توقّفِ صِدقِ شيءٍ ـ ولا حالٍ من أحواله ـ على غيره أن يكون هو هو.

ومن جملة ما عُدّ في المتقابلات «**تقابل المتضايفَين**» كالأُبوّة والبنوّةِ، فإنّهما لا يصدقان من جهةٍ واحدةٍ على شيءٍ واحدٍ. ولا يخلو مقولةٌ عن أن يعرض لها

إضافةٌ امّا بحسب تقابلٍ أو تضادٍّ أو بحسب مخالفةٍ أو نسبةٍ إلى المحل أو مماثلةٍ أو غيريّةٍ.

(٧٤) **ومّما عُدّ** في المتقابلات «**تقابل الضدَّين**». والضدّان على اصطلاح المشّائين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد، لا يتصوّر اجتماعُهما فيه، وبينهما غايةٌ الخلاف. والمتقدَمون يُجوِّزون أن يكون لشيءٍ واحدٍ أضدادٌ كثيرةٌ لأنّهم لا يشترطون غاية الخلاف، فعندهم السواد كما يضادّ البياضَ يضادّ الحمرةَ والخضرةَ، واصطلاحهم يحتمل ذلك.

والمشّاؤون على قواعدهم ضدّ الشيء الواحد واحدٌ، وهو ما يقع في غاية البُعد عنه. وإذا كان الشيءُ يُفرَض كالوسط، وله طرفان كلُّ واحدٍ منهما في غاية البعد ـ كالشجاعة بين التهوّرِ والجبنِ ـ فالتضادّ الحقيقيّ بين الطرفَين، ولا يضادَ إحدهُما الوسطَ تضاداً حقيقياً.

قالوا: وإذا كان الشيء وحدانيّاً وله ضدّانِ: فإمّا أن يكونا على غاية البعد منه من جهةٍ واحدةٍ، فهما من نوعٍ واحدٍ، وقد فُرض ضدّان! وإمّا أن يكونا من جهتَين، فليس الشيء ذا حقيقةٍ بسيطةٍ، بل هو كالجسم الذي يضادّ الأسودَ من حيث هو أبيضُ والحارَّ من حيث هو باردٌ، والتضادّ الحقيقيّ إنما هو في الحرارة والبرودةِ والبياضِ والسوادِ، وكلٌّ واحدٍ منهما ضدٌّ واحدٌ.

وأَمّا الحارّ والبارد فإنّ التضادّ بينهما بالعرض، والشيئان إذا كان بينهما تضادٌّ يتضادّ محلاّهما بالعرض. وأمّا المقولات العالية لا تضادّ بعضها مع بعض.

أَمّا الجوهر: فلا يضادّ العرضَ لأنّ من شأن المتضادَّين التعاقب على موضوعٍ واحدٍ.

وأَمّا الكمّيّات والكيفيّات والحركة وغيرها، فقد تجتمع في جوهرٍ واحدٍ جسمانيٍ. والاشتراك في جنسٍ بعيدٍ لا يوجِب امتناعَ الاجتماع، فإنّ الطعم يجتمع مع السواد مع إنّهما من مقولةِ «كيف»، فلا بدّ وأن يكونا تحت جنسٍ قريبٍ ويختلفان بالفصل.

سؤال: إذا كان الجنس بينهما متّفقاً فلا تضادّ مِن قِبَل الجنس، فإن كان تضادٌّ فمِن قِبل الفصل، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان، والفصلان لا يشتركان في الجنس القريب، فالمتضادّان بالذات لا يشتركان في جنسٍ قريبٍ، وأيضاً الفصلان لا ينسبان في أنفسهما إلى الموضوع الذي يتعاقبان عليه، ولا يتعاقبان على جنسٍ واحدٍ لما سبق. فإن قيل: إنّ الفصلَين يتعاقبان على موضوعٍ واحدٍ، فهما عرضان مستقلاّن لا فصلاَ عرضَين.

جواب: يحلّون هذا الشكّ بما سبق إليه الاشارة: من إنّ النوع في الأعيان شيءٌ واحدٌ ليس لجنسه جعلٌ، ولفصلِه جعلٌ آخر، بل إنما يفصلهما الذهنُ وسيأتي تحقيقُه.

ومن الضدَّين: ما بينهما وسائط، ومنها ما لا وسائط بينهما. وقسموا الوسائط إلى حقيقيّةٍ كما بين الحارّ والبارد من الفاتر، وإلى ما هي غير حقيقيّةٍ كاللاّخفيف واللاثقيل. وقد علمتَ إنّ الفاتر أيضاً لا حارّ ولا بارد أعني: غاية الحارّ والبارد في نفسه، وأن يُستحَرّ بالقياس إلى البارد، ويُستبرَد بالقياس إلى الحارّ إلاّ إنّ الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة، والذي ليس بخفيفٍ ولا ثقيلٍ يخرج من جنس الخفيف والثقيل.

والتقابل بين الإيجاب والسلب أَقدمُ وأَحقُّ باسم التقابل مّما بين المتضادَّين، فإنّ السواد إنّما يكذب مع البياض لأنّه يلزمه اللاّبياض، واستحالة الاجتماع والصدقِ معاً أوّلاً للبياض والّلابياض.

(٧٥) **ومن المتقابلات**: تقابل العدم والملكة. وكان المشهور قبلَ المتأخّرين: إنّ الملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنِه أن يكون له متى شاء ـ كالقدرة على الأبصار ـ والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيّؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه ـ كالعمى ـ. وأَمّا الجروِ الذي لم يفتح بصره، والمرودة لا ينسب إليهما العدم المقابل للملكة.

وأمّا المتأخّرون: فإنّ العدم عندهم: هو لا كون شيء فيما من شأنه أن يكون

له أو من شأن نوعِه، أو من شأن جنسِه، فالعمى والمرودة ـ التي قبل وجود ما هي عدمُه ـ وانتشار الشعر بداءِ الثعلب ـ الذي هو بعده ـ وكذا الموت ـ فإنّه انتفاء الحيوة عمّا من شأنه أن تكون فيه، ولكن بعد وجوده ـ كلُّها عدمياتٌ، وسواءٌ كان الامكانُ للشخص كالمرودة، أو للنوع كالعمى للاكمه أو للجنس كالسكون للجبل.

(٧٦) **وإذا عرفتَ** التقابل بما سبق، فممّا لا يجتمع في شيءٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ ـ على طريقة المشّائين ـ الصُوَرُ التي من شأنها التعاقب على هيولى واحدةٍ، وليس التقابل بين الصورتَين كما للمائيّة والهوائيّةِ بالتضادّ على قاعدتهم ـ فإنّ الصور جواهرُ، وقد أُخذَ الموضوعُ في حَدِّ المتضادَّين، وأن بدل لفظ الموضوع بالمحلّ، فيكون بينهما «**تقابل التضادّ**»، ولكن ليس هذا اصطلاحهم ـ ولا بالتضايف.

فإنّ الصورة المائيّة والهوائيّة ما هما مضافان بل ماهيّتان يُعقَل إِحداهما دون الأُخرى، ولا تقابل الإيجاب والسلبِ والعدمِ والملكة، فإنّ الصورتَين وجوديّتان، فينبغي أن يُؤخَذ تقابلهما قسماً خامساً أو نجعل في حَدِّ المتقابلين قيداً آخر.

(٧٧) **وأمّا تقابل** الوحدة والكثرةِ فليس بتقابل العدم والملكة، والإيجاب والسلب لأنّهما وجوديّان، ولا تقابل المتضادَّين، فإنّ غاية الخلاف قد أُخذ في حدّ التضادّ ولا يُتصوّر غاية الخلاف في كثرةٍ مّا ولا في عددٍ مّا، فإنّه يُتصوَّر أن يكون أكثر منه، ثمّ الكثرة تتقوّم بالواحد، ولا شيء من نوعِ أَحدِ المتضادَّين يدخل في ماهيّة الآخر، وظنّ بعضهم إنّ بينهما تقابل التضايف، وهو خطأٌ، واحتجّ بأنّ الوحدة من حيث هي علّةٌ والكثرة معلولها يكون بينهما تضايفٌ، وهو خطأٌ. فإنّ الوحدة التي تُبطِلها الكثرةُ الحادثةُ ليست بعلّةٍ للكثرة المُبطِلةِ لها، وإن كانت الكثرةُ تتقوّم بوحدةٍ أُخرى هي من نوعِها.

والوحدة والكثرة ليستا نفسَ المتضايفَين، بل ماهيّتان يلحقهما الإضافةُ، ولو كان ما يلحقه الإضافةُ يكون التقابل الواقع في جوهرِه مع شيءٍ آخر تقابلاً تضايفيّاً لكان تقابلُ المتضادَّين أيضاً إضافيّاً. وليس يُبطِل الوحدةَ الكثرةُ وبالعكس لأنّ إحدهما علّةٌ للآخر بل من حيث ماهيّتهما، والتقابل من جهة تمانِعهما لا من جهة

علّيّتهما، فلا حاصل لِما ذكروا. فيجب عليهم أن يجعلوا له قسماً آخر، إلاّ أنّ المشهور في الكتب تقابل الإيجاب والسلب والمتضايفَين والتضادِّ والعدمِ والملكةِ.

ومن خاصّيّة الأوّل استحالة الواسطة بين متقابلَيه وامتناعُ اجتماعهما على الصِدقِ والكِذبِ، فلا يخلو شيءٌ مّا عن فرسيّةٍ ولا فرسيّةٍ، وقد يخلو عن المتضايفين ـ كالأبوّة والبنوّة ـ وعن المتضادَّين ـ كالفلك فإنّه ليس بحارّ ولا باردٍ ـ وعن العدم والملكةِ ـ كالحائط فإنّه ليس ببصير ولا أعمى ـ وما وراء الإيجاب والسلب من المتقابلَين يكذب على المعدوم.

(٧٨) **نكتة** ومن خاصّيّة تقابل التضايف التلازمُ والإنعكاسُ، وإنّه لا يخلو عن جنسِ تقابِله شيءٌ، وأن ان يخلو عن آحاد جزئيّاته، فإنّه ما من موجودٍ إلاّ وله إضافةٌ إلى غيره، إمّا بعلّيّةٍ أو معلوليّةٍ حتى واجب الوجود، فإنه مبدأ للأشياء، «فتقابل التضايف» المطلق يعمّ جميع الموجودات دون التقابل في أنواع المضاف، فإنّ الأُبوّة والبنوّة، والمحاذاة لا تعمّ جميعَ الموجودات.

وأَمّا الإيجاب والسلب، فإنّه كما لا يخرج من الإيجاب والسلب مطلقاً شيءٌ لا يخرج من جزئيّاته ـ كالفرس واللافرس ـ شيءٌ أصلاً.

والعدم والملكة والتضادّ كما يخلو عن خاصّهما ـ كالسواد والبياض والعمى والبصر ـ بعضُ الأشياء، فكذلك يخلو عن عموم تقابلهما أشياء، فإنّ العقول لا تقبل الضدَّين ولا العدمَ المقابل «للملكة»، فلا يصحّ فيها هذان المتقابلان لا على وجهٍ عامٍّ، ولا على وجهٍ خاصٍّ.

ومن خواصّ الضدَّين: الواسطة وجواز انقلاب الطرفَين إليها ولا يوجَد هذا لغيرِ الضدَّين من المتقابلات.

وأَمّا الواسطة المجازيّة ـ مثل اللاّحارّ واللاّبارد ـ تُوجَد في العدم والملكة ـ مثل الغير الأعمى والغير البصير ومن الفرق بين الضدَّين والعدم والملكة إنّ الضدَّين ذاتان والعدمُ لا ذات له، والعدم المقابل لا يحتاج في تعقّله إلاّ إلى سلبِ أمرٍ عمّا

فيه إمكانُه، والضدّان كلٌّ واحدٍ منهما يحتاج إلى علّةٍ وجوديّةٍ بخلاف العدم والملكة، فإنّ عدم علّة الملكة علّةُ العدم.

[٤]
فصل في القوة والفعل وتقسيم الموجود إلى حادث وغير حادث

(٧٩) **اعلم** أنّ القوة قد يُعنَى بها استعدادُ وجودِ الشيءِ الحاصل مع عدم حصوله، والفعلُ كونُ الشيء حاصلاً، ويبطل هذه القوةُ عند الفعل.

وقد يقال: القوة ويُعنَى بها شيءٌ آخر، وقد عُرِّف بإنّه هو ما به يصير الشيء بحيث أن يصحّ أن يصدر عنه فعلٌ أو يصدر عنه انفعالٌ. وهذه القوة تجتمع مع الفعل والانفعالِ، وهذه القوة ـ على هذا المفهوم الذي ذُكِرَ ـ تعمُّ الصورَ الجوهريّةَ التي يثبتها المشّاؤون والأعراض أيضاً، فإنّ صدور الحرق من الحديدة الحامية إنّما كان باعتبار الحرارة، وقبولُ الماءِ بسهولةِ التشكّل والترك للميعان لا للصورة المائيّةِ ـ فإنّها حاصلةٌ عند الجمود، بل على قاعدة القوم مقتضى صورةِ المائيّةِ الجمودُ ـ والماء يبرّد الأشياءَ بمعاونة بُرودته، فإنّ الماء الحارّ يسخّن ولا يبرّد.

ويقال: قوة ويُعنَى به الأمر الجوهريّ الذي هو مبدأ تحصيلٍ مّا.

وقد يقال القوة لمبدأ تغيّرٍ في شيءٍ آخر كيف كان، وهذا لا يعمّ مبدأ الأمور الغير الزمانيّة. ـ وقد يقال قوةٌ لِما به يصير الشيء مقاوماً للآخر، ولِما به يتأتى عن التأثر.

وقوة الانفعال قد تكون مقصورةً لتهيّؤٍ نحو شيءٍ واحدٍ كقوة الفلك على قبول الحركة فقط، وقد تكون للقبول دون الحفظ كقوة الماء على قبول التشكّل فقط.

والمُوم فيه قوةُ قبولٍ وحفظٍ، وفيه قوة قبول المتضادَّين كالحرارة والبرودة.

والهيولى فيها قوة قبولِ سائرِ الأشياء، وان كان يتخصّص قبولُها لبعض الأشياء دون بعضٍ بتوسّطِ أمورٍ فيها، كما تستعدّ بواسطة الرطوبة لسهولةِ الانفصال.

(٨٠) **والإمكان** الذي هو قسيم الواجب والممتنعِ غيرُ الاستعدادِ القريب، فإنّ الاستعداد القريب فيه ترجّحٌ مّا لوجود الشيء بخلاف طبيعة الإمكان. ومن الاستعداد قريبٌ غاية القرب، ومنه متوسّطٌ، ومنه بعيد، والإمكان الذي هو قسيم ضرورة الوجودِ والعدمِ ليس فيه ـ من حيث هو هو ـ قربٌ وبُعدٌ بالنسبة إلى وقوع الشيء وعدمِه. وإمكانُ الوجودِ والعدمِ معاً ويكون بجهةٍ واحدةٍ، ويجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ بجهةٍ واحدةٍ يمكن عليه بالإمكانِ الخاصِّ أشياءُ كثيرةٌ كالهيولى، فإنّها يمكن عليها من حيث ذاتها أشياء كثيرة، وليس إن كل ممكنٍ إنما يمكن عليها بالإمكان الخاص باعتبار شرطٍ، فإنّ ما يمكن بشرطٍ لولا ذلك الشرط، إمّا أن يكون في ذاته ممتنعاً أو واجباً، ومحالٌ أن يكون الممتنعُ بذاته، أو الواجبُ بذاته يصير ممكناً بغيره، وإن كان دون ذلك الشرط غيرَ ضروريِّ الوجودِ والعدم لذات القابل، فهو ممكن لها في ذاتها، فالشرط لتحقيقِ الوجود لا لتحقيقِ الإمكان. وأمّا الاستعداد الرُجحانيّ لأشياء كثيرةٍ متباينةٍ لا يحصل إلاّ بشروطٍ مختلفةٍ.

(٨١) **والقوة على الفعل**: قد تكون على شيءٍ واحدٍ دون مقابله ـ كقوة النار على التسخين لا على التبريد ـ، وقد تكون على أشياءَ كثيرةٍ وهي الاختياريّة. والاختياريّة تخصّ باسم «القدرة»، وإذا جزمت الإرادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل، وانتفى ما لا ينبغي وجب حصولُ الشيء عنها، ومن حيث المجموع يكون قوة على شيءٍ واحدٍ.

ومن الأفعال الاختياريّة ما هي على سياقٍ واحدٍ ثابتة لثباتِ الإرادةِ،

ومنها: ما يختلف لاختلاف الإرادة، ولو كانت ارادتُنا ممّا يثبت على جهةٍ واحدةٍ لثبتت آثارُها، ولكنّه في حقّ النوع البشريّ ممتنعٌ.

ويصحّ أن يقال باعتبارٍ مّا إنّ للافلاك قوةً على الترك بمعنَى أنّها ـ من حيث ذاتها دون اعتبار شرائط أُخَر ممّا يُوجِب الحركةَ ـ قادرةٌ على الترك بحيث لو شاءتْ ما فعلتْ، وليست حركاتُها كالحركات الطبيعيّة، فإنّ الإنسان الذي وقع من السطح ليس أنّه لو شاء ما تحرّك بل تحرّك.

واختلاف الإرادات على النفس وعلى ذي النفس ليس بممتنعٍ، مِن قِبَل النفس والماهيّة بل بأمورٍ أُخرى، فلو شاء الدائمُ فعلَه أن لا يفعلَ لَمَا فَعَلَ، وقد فَعَلَ، فما شاء الدائم فعلُه أن لا يفعلَ، وليس من شرط القادر على كلّ شيءٍ أن يشاء كلَّ شيءٍ ويفعلَ كلّ شيءٍ، فإنّ هذا باتّفاق الجماهير ممتنعٌ، والعجز في متغيّر الإرادةِ، فإنّ التغيّر ممّا يتمّ بضعف المتغيّر عن معاوقة ما يغشاه.

والقادر التامّ ما لا يقسره اضطرابُ الإرادات، وهو دائم الإرادة الشديد القوة التي لا يؤثّر فيها شيءٌ، وكلّ متغيّر الأثر ففيه ضعفٌ مّا. والقوة الشديدة إذا اشتدّ تأثيرُها يشتدّ امتناعُها عن التأثّر، فالشمس لا تتأثّر بأنوار الكواكب كما يتأثّر الكواكب بنورها، وكلّ متأثّرٍ يقصر ـ من حيث تأثّره ـ عن قوةٍ مَا يؤثّر فيه. والافلاك وإن كانت متأثّرةً فإنّ تأثّرها عن أمرٍ أشرفَ منه وأقوى، ولا تتسلّط عليها الدواعي الكثيرةُ المتغيّرةُ، بخلاف الحيوانات الأُخرى التي تتأثّر بأَقَلِّ الدواعي.

(٨٢) **وقد ظنّ** قومٌ: إنّ القوة لا تتقدّم على الفعل، وكأنّ العاقل عند الاستكشاف لا يتمكّن من المنازعة. أَمّا عوامّ الناس ـ وما يقرب من هذا الزمان مِمّن من شأنه أن يتحدّث ـ فإنّهم ربما يعلّلون بأنّ العرض لا يبقى زمانَين، ولهم في هذه المواقف كلماتٌ حرام على العاقل أن يلتفت إليها التفاتاً مّا! وهي لا تستحقّ الردّ عليهم. وعندهم القدرة والفعل معاً بحيث لا يتأخّر الأثرُ عن المؤثّر بوجهٍ.

وربما يقولون: إنّ القدرة حاصلةٌ مع الفعل، إلاّ أنّ من القُدَرة ما لا يصحّ أن يكون لها أثر بوجهٍ من الوجوه، وهَوشاتُهم كثيرةٌ.

والإنسان الذي له الفطرة السليمة لا ينكر أن يكون في حالة القيام قادراً على القعود، إلاّ أن يجعلَ جاعلٌ المشيئةَ الجازمةَ، أيضاً داخلةً في مفهوم القدرة. وأَمّا قوةٌ لا يُتصوّر أن يكون لها أثرٌ فليس بقوةٍ، أو يكون لها أثرٌ ولا تتقدّم عليه «لا بالزمان» ولا بالذات ـ كما يزعمون ـ، بل هما معاً من جميع الوجوه، فليس القوة مبدأً له، ولا قوةَ أصلاً إلاّ بحسب ما يصحّ أن يكون لها أثرٌ. ثمّ إذا كان لا أثرٌ لها

في الفعل، فوجودها بعد الفعل كوجودها قبلَه وبعده. والاشتغال بمثل هذه الأشياء تضييع للوقت.

والقوة على الشخص المنتشر، قد تكون بحيث أيّ شخصٍ يتّفق مصادفتها له يبقى القوة بعده، وقد تكون بحيث يستوي نسبتها إلى أيّ واحدٍ كان من أشخاص، إلاّ أنها إذا صادفت واحداً من الجملة تخور أو لا تبقى بعده. والقوة إذا أُخذت متخصّصةً بشيءٍ واحدٍ بسببٍ يخصّصها به في الفرض أو في الأعيان، فإذا وقع ذلك الشخص بطلت القوةُ عليه، لا أنَّ، القوة بطلتْ عن حاملها بل عن كونها قوةً على ذلك الشخص من حيث وهو ذلك الشخص.

والقدماء إذا قالوا «لا يصحّ وجود قوةٍ بالفعل خاليةً عن الأثر» فإنّما يعنون بذلك القوةَ الميليّةَ التي تُوجِب الحركةَ في المتحرّك، فإنّها عند التسكين قد تعاوق، والمعاوقة أيضاً أثرُ القوة حتى إذا بطلتِ الحركةُ والمعاوقةُ بالكلّيّة لا يمكن أن يكون الميلُ قد بقي، وليست القوة الميليّة هي المعاوقة بل علّتها.

(٨٣) **وممّا ينقسم** إليه الموجود أنّ كلّ موجود إمّا حادث وإمّا غير حادث. وقد تَحَذْلَقَ بعض المتأخّرين، فقال: «الحادث إذا قيل أنّ له أوّلَ يعنون به أنّه لزمانِ وجودهِ أوّل، والقديم هو الذي ليس لزمان وجوده أوّل» وهو غيرُ متينٍ. فإنّ من القديم ما ليس لوجوده زمانٌ، بل بالحقيقة القديم ليس وجوده زمانياً.

وأمّا القديم العُرفيّ ـ وهو ما يستطال مدّته ـ فإنّه في الحقيقة حادثٌ ولزمانِ وجودهِ أوّلُ. وقد أشرنا إلى أنّ القديم، إذا عُني به واجبُ الوجود فلا قديم إلاّ واحد، وما سواه حادثٌ وهو كلُّ ممكنٍ، وإن عُني به ما يسبقه العدمُ الزمانيُّ، فمقابله الدائم الوجود، ومن الأشياء التي هي غير واجب الوجود، ما ليس بحادث هذا الحدوث. وعلى الاصطلاحات كلّها لا يخرج الشيء من القدم والحدث.

(٨٤) **ومن مشهورات** القوم أنّ كلّ حادث يسبقه إمكانُ وجودٍ وموضوعٌ لذلك الإمكان، والحجّة في ذلك: إنّ الحادث قبل حصوله ممكنُ الوجود، وليس إمكانُه

العدمَ البحتَ ـ فإنّ الممتنع أيضاً ممكن! ـ وإمكانُه يجتمع مع وجوده لما تبيّن أنّ الإمكان لا ينافي الوجودَ، والعدم ينافي الوجود. وليس إمكانه هو لوجوهٍ:

منها: إنّ الإمكان يقع بمعنىً واحدٍ على ما يخالف هويّته وحقيقته.

وثانيًا: أنّه قد يُعقَل الشيء، ثمّ يُعقَل بعده أنّه ممكنٌ.

وثالثًا: إنّ إمكان الشيء الحادثِ حاصلٌ قبلَ حدوثِهِ، وهويّتُه ليست حادثةً قبل الوجود. وليس الإمكان هو نفس قدرة القادر عليه، فإنّه لا بدّ وأن يمكن حتى يقدر عليه، ويصحّ أن يقال: «شيء كذا غيرُ مقدورٍ لأنّه غيرُ ممكنٍ»، ولو كان معنى الإمكان والمقدوريّةِ واحداً كان القولُ غيرَ صحيحٍ، فكأنّه قيل: «غير مقدورٍ لأنّه غير مقدورٍ».

وإذا كان الحادث ممكناً قبل الحدوث فإمكانُه حاصلٌ. وليس الإمكان طبيعةً تقوم بذاتها، ولو كان كذا ما اتّصف بها شيءٌ، وما كان اتّصافُ بعضِ الأشياء بإمكانٍ واحدٍ قائمٍ بنفسه أَولَى من غيره. ولا يصحّ أن يقوم بنفسه، ثمّ يحدث محلّه فيحلّ فيه، لِما بُرهَن مِن قبلُ أنّ المستغني لا يُتصوّر أن يحلّ أبداً. فلا بدّ لإمكان الحادث الذي سبقه أن يكون في شيءٍ، ولا يكون ما فيه إمكانُ الحادث أمراً لا يتعلّق بالحادث بوجهٍ، فإنّه ليس كونُه إمكانًا للحادث حينئذٍ أَولَى من أن يكون لغيرِهِ، فكلّ حادثٍ يسبقه إمكانُ وجودٍ وهيولى.

(٨٥) **والهيولى** لا يصحّ حدوثها، وإلاّ كان يسبقها هيولى وإمكانٌ، فيصير الهيولى هيئةً فيه، فلا يكون هيولى وهو محالٌ، فلا يحدث إلاّ ما له قوة وجود في الهيولى. وذلك إمّا أن يكون مع المادّة، أو عن المادّة، أو في المادّة، والحادث يحتاج إلى المادّة من وجهَين:

أحدهما: لأنّ استعداد المادّة شرطٌ في وجوده، فإنّه إذا كان الفاعل ممّا لا يتغيّر فحدوث الحادث لِتغيّر القابل ـ أو ما في حكم القابل ـ واستعدادِه لِحصوله بعد أن كان غيرَ مستعدٍّ، وإلاّ لم يترجّح وجودُه على عدمه في وقتٍ مخصوصٍ. والثاني لحاجتهِ إلى المادّة في قوامه. أمّا النفس الناطقة ـ التي هي مع المادّة لا في

المادّة ـ فلا تحتاج إلاّ من وجهٍ واحدٍ ـ وهو ترجيح الحدوث لاِستعدادها ـ وإن كان يحتاج النفسُ إلى المادّة من وجهِ آخر ـ وهو اكتساب كمالاتها بتوسّط علاقة المادّة ـ وأَمّا في القوام فلا حاجةَ لها إلى المادّة. والحادث عن المادّة وفي المادّة يحتاجان إلى المادّة من كِلَى الوجهَين: لِترجّحِ الحدوث بحسب الاستعداد ولِلتقوّم. أَمّا ما في المادّة: ففي تقوّم الوجود يحتاج إلى المادّة لا في تقوّم الماهيّة.

وأَمّا ما عن المادّة: ففي تقوّم الحقيقة، فإنّ المادّة جزءٌ من الأنواع الحاصلةِ منها: كالماء والهواء، إذ ليس الماء مجرّد صورة المائيّة، بل الصورة مع المادّة، والماء لا يُعقَل إلاّ بالجسم.

والهيولى جزءٌ للجسم على رأي المشّائين، وعند الأقدمين هو نفس الجسم، فَعلى جميع الوجوه الحادثُ عن المادّة يتقوّم حقيقته بالمادّة. وهيولى الكائنات الفاسدةِ واحدةٌ، وإلاّ إن كان الفاسد فسد مع مادّته والكائن حدث مع مادّته لَحدَثَ الحادثُ دون استعدادٍ سابقٍ ولَتأدّى إلى تغيّر الفاعل.

(٨٦) **والموجود** ينقسم إلى ما هو بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يقارنه قوةٌ وإن فُرض انتفاء جميع ما سواه، وهذا شأن الأوّل. ـ وإلى ما لا يقارنه القوة أصلاً في الأعيان، ولكن الذهن يلاحظ فيه صحّة انتفاءٍ عند رفعٍ غيرهِ، وهذا ليس في تنزّه الأوّل، وذلك شأن العقول المفارقة من جميع الوجوه.

وإلى ما يقارنه القوة لا في ذاته ولا في ما يقوم ذاته، بل هي في هيئةٍ من الهيئات، وهذا شأن الافلاك ونفوسها، فإنّها من حيث الحركات المتجدّدة والإراداتِ المتجدِدةِ بالقوة.

وأَمّا جواهرها فهي بالفعل أبداً، وكذا هيئاتها الدائمة. ـ وإلى ما هو بالفعل مِن قِبَل وجودِه أبداً، ويقارنه قوة وجودِ أشياء كثيرةٍ ممّا يجعله بالفعل نوعاً معيّناً كالهيولى المشتركة، فإنّها موجودةٌ أبداً بالفعل وهي بالقوة من جهة صُوَرِها وهيئاتِها التي تجعلها نوعاً معيّناً محصَّلاً. ـ وإلى ما هو بالفعل مِن قِبَلِ أنّ حقيقته نوعٌ متحصّلٌ وفعلٌ مّا، ولكن قد يكون وجوده بالقوة كالصور والأنواع، فإنّ ماهيّاتها

بالفعل، وهي محصّلة النوعيّة لا كالهيولى الصائرةِ نوعاً محصّلاً بأمورٍ أُخرى.

وإذا أُخذ ممكن الوجود مطلقاً في العقل فينقسم إلى ما هو بالفعل، وإلى ما هو بالقوة، وإلى ما ليس بالقوة ولا بالفعل ـ وهو ما وقع وبطل ـ فإنّ جماعة من الناس يظنّون أنّه بالقوة والاستعداد موجودٌ وهو مُحال الحصول ثانياً، وإن كان الإمكان يضاف إلى ماهية باعتبارٍ واحدٍ لا غير، ولا يخرج عدمُ إمكانِ وجودِه ثانياً عن كونه بحيث إذا عُقِلَ غيرَ واجبِ الوجود في ذاته ولا ممتنعَ الوجود.

[٥]

فصل

في الكلّيّ والجزئيّ وما يذكر فيه

(٨٧) **وممّا ينقسم** إليه الموجود هو الكلّيّ والجزئيّ، وقد عرفتَ في المنطق أحوالهما والاصطلاحات المختلفةَ فيهما. ومن المشهور في الكتب أن الماهيّة ـ بما هي ماهيّة ـ لا واحدةٌ ولا كثيرةٌ ولا عامّةٌ ولا خاصّةٌ. وإذا وُجِدَتِ الماهيّة الإنسانيّة متشخصّةً جزئيّةً، فتعلم أنه ليس اقتضاء الماهيّة الإنسانيّة أن تكون كليّةً، وإذا عُقلتِ الماهيّة كلّيّةً وعامّةً عُلِمَ أنّه ليس من شرط طبيعتها أن تكون جزئيّةً. وليس إذا كانت الإنسانيّة لا تخلو من وحدةٍ أو كثرةٍ أو عمومٍ أو خصوصٍ تكون ـ من حيث أنّها إنسانيّة ـ واحدةً أو كثيرةً أو عامّةً أو خاصّةً.

وأَمّا الحجّة: التي تحكي عن بعض القدماء ـ إنّ الإنسانيّة لو لم تقتض الوحدةَ اقتضت الّلاوَحدةَ وهي الكثرة، فما صحّ وجودُ إنسانٍ واحدٍ، ولمّا لم يصحّ اقتضاء الّلاوَحدةَ فلا بدّ لها من اقتضاء الوحدة، ـ فليست بصحيحةٍ. فإنّه ليس نقيضُ اقتضاءِ الشيءِ اقتضاءَ الّلاشيء، بل لا اقتضاء الشيء. وهذا كما يقول قائلٌ «إنّ الجسم لذاته يقتضي التشفّف، إذ لو لم يقتض التشفّف يقتضي الّلاتشفّف، وكان لا يصحّ وجودُ جسمٍ شفّافٍ، بل كانت الأجسام كلُّها متلوّنةً، وإذ ليس كذا فالجسم يقتضي التشفّف».

بل الجسم إذا لم يصدق فيه أنّه يقتضي التشفّفَ يصدق فيه أنّه لا يقتضي التشفّفَ لا أنّه يقتضي اللّاتشفّف، وكلّ أمرَين متقابلَين لا يخلو عنهما الشيء فطبيعة الشيء لا تقتضي كونَه و«لا» لا كونه، لا أنّها تقتضي كونَه ولا كونَه. ولا يُتصوّر أن يكون ماهيّةٌ تقتضي الكثرة أي تقتضي أن لا تُوجَد غيرَ كثيرةٍ، فإنّه لا يوجَد منها واحدٌ أصلاً، وإذ لا يُوجَد منها واحدٌ فلا يُوجَد فيها كثرةٌ لأنّ الكثرة من الآحاد تحصل، وليس هذا بحثاً في أن الواحد من ماهيّةٍ هل يجوز أن يكون علّةً لكثرةٍ من نوعِه بواسطةٍ، أو غيرِ واسطةٍ كحركةٍ تكون بوجهٍ مّا علّةً لحركاتٍ بعدها، أو حرارةٍ تكون علّةً لحرارات، فإنّ ذلك أمرٌ آخر وفيه تفصيلٌ، بل غرضُنا أنّ ماهيّة تكون الكثرةُ من لوازمِ ذاتها ـ وقد عُلم من حال اللازم للماهيّة أنّه لا ينفكّ من جزئيّات الماهيّة، ولا يخلو عنه شيءٌ منها، ـ فكلّ جزئيٍّ من جزئيّات الماهيّة ـ التي الكثرة لازمٌ ذاتَها ـ ينبغي أن يكون «كثيراً» حتى إَن وُجِدَ منها «واحدٌ»، فقد تحقّقتِ الماهيّةُ دون لازمِها، وإذ لا يُتصوّر فيها واحدٌ فلا يُتصوّر فيها كثيرةُ، ولا يصحّ تعقّلُ هذه الماهيّة فضلاً عن تحقّقها.

وليس أنّ الإنسانيّة الكلّيّة إنسانيّةٌ واحدةٌ بالعدد موجودةٌ في كثيرين، فإنّ الشيء الواحد لا يُتصوّر أن يكون في محالٍ كثيرةٍ، ولو كانت إنسانيّةٌ واحدةٌ في جميع الناس لكانت الإنسانيّةُ الموجودة في زيد بعينها موجودةً في عمرو، وأحدهما: أبيضُ وعالِمٌ، والثاني: أسودُ وجاهلٌ، فكان شيءٌ واحد عمراً وزيداً عالماً جَاهلاً ابيضَ أسودَ! ثمّ لكلّ واحدٍ إنسانيّةٌ تامّةٌ بحَدّها لا يُخِلّ بإنسانيّة عدمُ غيرِه.

وليس نسبة المعنى الكلّيّ إلى جزئيّاته نسبةَ أبٍ واحدٍ إلى أولادٍ كثيرين كلّهم ينتسبون إليه، بل المعنَى الذي يعرض له أنّه كلّيٌّ في الذهن يُوجَد في كلّ واحدٍ، وليس كلُّ واحدٍ إنساناً بمجرّد نسبتِه إلى إنسانيّةٍ تُفرَض مستقلّةً مُنحازةً عن الكلّ، بل لكلِّ واحدٍ إنسانيّةٌ أُخرى هي بالعدد غيرُ ما للآخر. وأمّا المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير.

والكلّيّ ـ عن الاصطلاح الذي معناه أنّه يحتمل فيه الشركة أو لا يمنع الشركة

ـ لا يصحّ وقوعُه في الأعيان. فإنّه لو وقع في الأعيان حصلتْ له هويّةٌ متشخّصةٌ غيرُ مثاليّة هي نفسها متخصّصةٌ لا يصحّ فيها الشركة.

(٨٨) **مباحثة**: ولك أن تقول: إنّ الطبيعة التي هي في الذهن لها أيضاً. هويّةٌ لأنّها موجودٌ من جملة الموجودات، ولها تخصّصٌ أيضاً بأمورٍ:

منها: أنّها منطبعةٌ في الذهن.

ومنها: أنّها لا يشار إليها، ولا يصحّ عليها الإنقسام، وليس بموجودةٍ بذاتها في كثيرين، فلا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم.

وليس معنى الشركة إلاّ المطابقة، فإن كانت الذهنيّةُ كلّيّتُها باعتبار المطابقة، فالجزئيّات تطابق بعضُها بعضاً، فيجب أن يكون الجزئيّاتُ كلّيّةً أيضاً.

وإن قلتم: «إنّ كون الجزئيّات متشخّصةً مَنَعها عن مطابقة الكثيرين»، فكون الماهيّة الذهنيّة منطبعةً متخصّصةً بالانطباع في الذهن، والتجرّدِ عن المقدار والوضعِ خصّصها، فإنّ الإنسانيّة كما لا تقتضي المقدار الخاصّ والوضعَ الخاصَّ لا تقتضي التجرّدَ عنهما، وإلاّ ما صحّ وجود الإنسانيّة المقترنة بهذه العوارض الغريبة فحينئذٍ نقول: هويّة الأمر الخارج ليست هويّةً حصولُها لإدراكِ مُدرِكٍ.

والصورة الذهنيّة وإن كانت ذاتَ هويّةٍ ـ وهي من حيث تعيّنها في الذهن، وأنّها عرضٌ متشخّصٌ ممتازةً عن صُورةٍ أُخرى لنوعِها تحصل في ذلك الذهن أو ذهنٍ آخر، فهي جزئيّة من جملة الجزئيّات ـ إلاّ أنّها ذاتٌ مثاليّةٌ ليست متأصّلةً في الوجود لتكون ماهيّةً بنفسها أصليّةً بل مثاليّةٌ، ولا كلَّ مثالٍ بل مثالٌ إدراكيٌّ لِما يقع أو سيقع، فمن حيث أنّها مثالٌ إدراكيٌّ لأمرٍ خارجيٍّ ـ أو لِما هو بصدد الحصول من جميع الوجوه أو من وجهٍ واحدٍ ـ ويصحّ مطابقتُه لكثرةٍ تُسمَّى «كلّيّةً»، وذاتها إنّما حصلتْ لمطابقة كثرةٍ وللمثاليّة.

وأمّا الخارجيّ فليس ذاته أنّه مثالٌ لشيء آخر. وليس من شرط مثالِ الشيءِ أن يماثل من جميع الوجوه.

(٨٩) **ومن الكلّيّ** ما يتقدّم على الجزئيّات الواقعةِ في الأعيان، كتصوّرات المبادئ لمعلولاتِها.

ومنها: كلّيّاتٌ مستفادةٌ من الخارج كعلومِنا الكلّيّة المنتزعة من الجزئيّات الخارجة. ـ والأوّلى قد يُسمّى «ما قبلَ الكثرةِ» والثاني: «ما بعد الكثرة». وعلى التقديراتِ الصورةُ الإدراكيّةُ ـ بما هي صورة إدراكيّة ـ مثالٌ سواء لِما سيكون، أو لما كان، أو تقدّمتْ على الكثرة، أو تأخّرتْ.

وممّا يُحقِّق معنَى هذه المطابقة في ما بعد الكثرة: إنّك إذا رأيتَ زيداً حصل منه في ذهنك صورةٌ للإنسانيّة المبرأةِ عن العوارض، ثمّ إذا بصرتَ عمراً لا يقع منه صورةٌ أخرى ولا يحتاج إلى صورةٍ أُخرى. وليس معنى هذا الكلام أنّ زيداً إذا رأيتَه ـ وحصل منه في نفسك صورةٌ، ثمّ غابت الصورةُ ـ رأيتَ عمراً في حالة رؤيته لا يجوز أن يحصل لك صورةٌ أُخرى، بل أنّه إذا كانت الصورةُ الأولَى باقيةً لا يحتاج إلى حصول صورةٍ أُخرى للإنسانيّة من عمرو لتُطابقَ عمراً، فإنّ الصورة الأولَى لا تخالف الصورَةَ التي كانت تحصل إنْ لو تقدّم رؤيةُ عمرو على رؤية زيدٍ. ومثالُه: قابلُ رسمٍ من طوابعَ جسمانيّةٍ متماثلةٍ يقبل رسماً من الأوّل ولا يختلف بورود أشباهِه عليه.

والطبيعة الكلّيّة لا يصحّ وقوعها متكثّرةً في الأعيان إلاّ بمميّزٍ، فالسوادان أو البياضان مثلاً يجب أن يمتاز احدهما عن الآخر بأمرٍ وراءَ السواديّة من محلٍّ وغيره، وإن لم يمتز أحدهُما عن الآخر، فالكثرة بذات السواد أو البياض، فكانت ماهيّة السواد تقتضي أن تكون كثيرةً بذاتها، وقد سبق البرهان على استحالة تحقّقِ ماهيّةٍ تقتضي الكثرة لذاتها. وأيضاً هذا السواد إن كان ممتازاً عن السواد مطلقاً فقد حصل معه ما يميّزه، والتمييز بأمرٍ زائدٍ على السواديّة. وإن كان سواداً مطلقاً، وذاك السواد أيضاً كذا، فهذا السواد بعينه ذاك السواد.

(٩٠) **وكلّ ماهيّة** وقع من نوعها عددٌ لا بدّ، وأن يصحّ تجرّدُ إشارةٍ إلى واحدٍ منها: إشارةً حسّيّةً، أو وهميّةً، أو عقليّةً ويشعرَ المشيرُ بذلك، وأنّه غيرُ الآخر،

وإذا عرف أنّ أحدهما غير الآخر فقد ميّزَه عنه، فعرفَ فيه شيئاً يعرّفه به ويميّزه عن الآخر، وذلك زائدٌ على الماهيّة المشترَكة، ولا حاجة إلى هذا، فإنّ المشتركَين في أمرٍ واحدٍ من حيث الأثنينيّة مفترقانِ، ولا يصحّ أن يكون الافتراق بين ما به الاشتراك، فيجب أن يكون بأمرٍ آخر.

والمشتركان في أمرٍ كلّيٍّ يفترقان بأحد أمور أربعة: فإن كان الاشتراك في عرضيٍّ لا غير فيفترقان بنفس الماهيّة.

وإن لم يكن الشركة في عرضيٍّ خارجٍ فيفترقان بفصلٍ ـ إن كانت الشركةُ في معنىً جنسيٍّ ـ أو بعرضيٍّ غيرِ لازمٍ للماهيّة ـ إن كانت الشركة في معنىً نوعيٍّ ـ فإنّ لازم الماهيّة يتّفق في إعدادها، وإن كان يجوز أن يكون المميّزُ لازمَ الشخصِ لا لازم النوع.

والرابع: من الوجوه التي تميّز المشتركات الاتَمّيّةُ والنقصُ، فإنّك عرفتَ ضعفَ طريقةِ المشّائين في وجوب اختلاف حقيقة التامّ والناقصِ ممّا سبق. فيجب أن يكون المميّزُ بين المقدار التامّ والناقصِ ـ من حيث هما كذلك ـ الكماليّة والنقص لما علمتَ أنّه ما زاد أحدهما على الآخر إلاّ بالمقدار.

فمن المميّزات الكماليّةُ والنقصُ، فإن سمّى مسمّى الكماليّة والنقصَ فصلاً، فيجب أن يعتقد أن فصليّتهما تخالف في المعنى سائر الفصول، إذ لا يكون فصلٌ من جوهر ما يخصّصه.

(٩١) **واعلم** أنّه إذا قيل في الكتب «إنّ الكلّيّ إذا وقع في الأعيان، أو إذا أُشيرَ إليه يكون كذا» فإنّما يعنون به الطبيعةَ التي يعرض لها أن تكون كلّيّةً.

وقال بعض أهل العلم: إنّ الشخص نفسُ تصوّرِه تمنع الشركةَ، وليس ذلك بسبب مقوّماته ـ فإنّ المقوّمات لذاتها لا تمنع الشركةَ، ـ ولا بسبب لازمٍ ـ فإنّه متّفقٌ ولا يمنع الشركةَ، ـ ولا بسبب عارضٍ مفارقٍ ـ فإنّه أيضاً لا يمنع الشركةَ، ـ فتعيّن أن يكون بسبب المادّة.

(٩٢) **بحث وتعقّب** وهذا فاسدٌ لوجهَين: **أحدهما**: إنّ من الهيئات والصُوَرِ

من نوعٍ واحدٍ ما يقع في مادّةٍ واحدةٍ في زمانَين منه شخصانِ، وامتاز أحدهُما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان.

وثانياً: إنّ الهيولى ـ التي هي المشخّصة والمانعة عن الشركة ـ حالُها في منع الشركة حالُ غيرِها، فإنّ الهيولى نفس تصوّرها لا تمنع الشركةَ أيضاً، ويقع الهيولى بمعنىً واحدٍ على كثيرين، وإذا كان كلُّ واحدٍ من صفات الشيء لا يمنع الشركةَ والهيولى نفسُ تصوّرِها لا تمنع الشركةَ ومجموعُ الكليّاتِ كلّيٌّ، فلا ينفع ما يقوله بعد ذلك.

(٩٣) **وإذا عرفتَ** هذا فاعلم: إنّ المميّز غيرُ المشخِّص وإنّه ليس منعُ الشركةِ في الماهيّة العينيّةِ بسبب المميّز ـ وقد أشرنا في أوائل المنطق إلى طرفٍ من هذا ـ بل الهيولى هويّتها العينيّة مانعةٌ الشركة لأنّها هويّةٌ عينيّةٌ، وكذلك السواد والبياض. وقد بيّنّا إنّ الشركة في الحقيقة لا معنًى لها إلاّ مطابقة، ولا كلّ مطابقةٍ، بل مطابقة أمرٍ ذاتُه وحقيقتُه: أن يكون مثالاً إدراكيّاً لغيرِه لا هويّةً عينيّةً متأصّلةً. فالأشياء تمنع الشركةَ بهويّاتها العينيّة، وامتيازُها بمخصّصاتها. وتشخُّصُ الشيءِ إنّما هو في نفسه، وتمايزُه إنّما هو بالقياس إلى المشاركات في معنىً عامٍّ واعتبارِ كثرةٍ حتى إن كان شيء عديمَ مشاركٍ لا يحتاج إلى مميّزٍ زائدٍ مع أنّ له تشخّصاً. ولو لم يكن كذا كان مجموعُ ما آحاده لا تمنع الشركةَ غيرَ مانعٍ للشركةِ، وكانت الجزئيّات كلّها كلّيّةً. والشيئان يجوز أن يمتاز كلُّ واحدٍ بصاحبه.

سؤال: قالوا: إنّ الهيوليّات تمتاز بما يحلّها من الصوَرِ والأعراضِ، ثمّ الصور والأعراض يمتاز بعضُها عن بعضٍ في المتّفقات في نوعٍ واحدٍ بالهيوليّات، والصفات أيضاً يميّز بعضُها عن بعضٍ، فامتازت الهيئات والصور بعضُها ببعضٍ وبالهيوليّات، وامتازت الهيوليّاتُ بالصور والأعراض، وقد اعترفتم بأنّه يجوز أن يمتاز كلُّ واحدٍ من الشيئَين بصاحبه، فهو دور.

جواب: توقّفُ امتياز جَ على بَ وامتياز بَ على جَ ليس بدورٍ، وإنّما التوقّف

الممتنع هو توقّف جَ على بَ وبَ على جَ بحيث يتقدّم كلٌّ منهما على الآخر، أو توقّف امتيازِ جَ على امتيازِ بَ وامتيازِ ب على امتياز ج. أَمّا توقّف امتيازِ جَ على نفسِ الباء وامتيازِ الباء على نفس الجيم لا يلزم منه شيء من المحالات، بل يحصل ذاتُ جَ وبَ مثلاً معاً، وحصل امتيازُ كلٍّ واحدٍ منهما بالآخر بالقياس إلى مشاركاته المتفرّقة لا لكلٍّ واحدٍ منهما بالآخر، بالنسبة إلى الآخر، وقد أشرنا فيما سبق إنّ بنوّة الابن موقوفةٌ على ذات الأب، وأُبوَّة الأبِ موقوفةٌ على ذاتِ الابن، وما لزم الدورُ، فإنّ ذاتَيهما ما توقّف واحدٌ منهما على الآخر، ولا نفسُ الأُبوةِ والبنوّة، بل لمّا حصل ذاتُ الابن وُجدتِ الابوّةُ والبنوّة معاً.

(٩٤) **وإذا علمتَ** أنّ المميّز هو الفارق بين الشيئَين ـ لا أَن يجعل الطبيعة جزئيّة ـ فاعلم أنّ الجسميّة المتخصّصة بالحيوان ليست نفسَ الحيوانيّةِ بل لها ذاتٌ متعيّنةٌ، وتلك الذات متخصّصةٌ بفصل الحيوان، واعتبارُ تلك الذاتِ وحدها ـ وإن كانت متخصّصةً بفصل الحيوان ـ غيرُ اعتبار مجموعِ تلك الذات مع الفصل، فليس الجسمُ المخصّصُ بفصل الحيوان هو الحيوانَ بل جزء الحيوان، ومجموعُ ذلك والفصل هو الحيوان، وكذا الإنسان: فإنّه هو ما هو بأنّه إنسان، وإن كان الإنسان ممتازاً بالسواد والبياض، فليس السواد والبياض، وغيرهما من الأعراض المميّزةِ جزءًا للإنسان المتعيّنِ المخصّصِ، بل هي جزءٌ لما يؤخَذ من الإنسان وتلك الأعراضِ مجموعاً. والنوع الواحد من الهيئات يمتاز أعدادُها إمّا لتعدّد المحلّ، أو بالزمان إن اتّحد المحلّ. وأَمّا أمر الكماليّة والنقص فذلك أيضاً مميّزٌ، وسنذكر أمره فيما سيأتي.

(٩٥) **بحث وتذكير**: وبعض اتباع المشّائين ـ لمّا سلّم انّا إذا رأينا الشيء وشَبْحَه الذي يتراءى في المرآة أن صورتَيهما في موضوعٍ واحدٍ وامتازًا باعتبار نسبةِ الصورتّين إلى مَبْدَئِهما، فإنّ إحداهما: من حاملِ الصورةِ والثانية: بتوسّط المرآة ـ نلزمه أَن يعترف في أشياء كثيرة اجتماعَ اعدادٍ من نوعٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ مختلفةٍ بالنسبة إلى المبادئ والمؤثّرات، وحينئذٍ لا يصحّ احتجاجُه في اثبات أنّ النفس غيرُ

آليّةٍ بأنّها لو كانت في آلةٍ، وعقلتْ آلتَها بحصول صورةٍ غيرِ الصورة التي للحامل في ذاته فكان يحصل في مادّةٍ واحدةٍ من نوعٍ واحدٍ صورتانِ. فيقال: اختلفت الصورتان، فإنّ إحداهما: في نفس الشيء لا بتوسّط القوة، والثانية: مثاليّةٌ حصلت بتوسّط القوةِ.

(٩٦) **بحث آخر: سؤال**: قلتم إن هيئتَين من نوعٍ واحدٍ يمتاز إحداهما عن الأُخرى ـ إِن اتّحد المحلّ ـ بالزمان، فالزمان نفسه إذا كان مقدارَ الحركة ـ وهي ما للفلك ـ ففي محلٍّ واحدٍ بماذا يمتاز جزء منه من جزء؟

جواب: أُجيبَ عن هذا بأنّ أجزاء الزمان يمتاز بعضُها عن بعض بذواتها. وهذا غير مُبينٍ، فإنّه إِن جاز هذا، جاز أن يقال: في كلّ شيئَين من نوعٍ واحدٍ إِنّهما يمتازان بذاتهما دون مميّز، وأجزاء الزمان اشتركت في الماهيّة والمحلّ، فلا بدّ من مميّز.

وأُجيبَ عن هذا بأنّ الزمان ليس واحداً بالنوع فقط بل بالشخص، فإنّه أمرٌ متّصلٌ واحدٌ، وهذا أيضاً لا يصلح أن يكون جواباً، فإن الزمان وإن كان واحدًا متصلاً يُجزَّأ إلى أجزاء متمايزة.

وأَمّا الحقّ: هو إنّ أجزاء الزمان لا يجتمع بعضُها مع بعض ليمتاز شيءٌ منها عن شيءٍ تمييزًا في الأعيان.

وأَمّا بحسب التصوّر والتعقّل: فإنّه يمتاز بعضُ أجزائه عن بعض بالتقدّم والتأخّر، والقرب ممّا يُؤخَذ في التوهّم مبدأ والبعد عنه، وأيضاً يمتاز بنسبٍ في الاجرام المختلفة السماويّة كالكواكب من مقابلاتها ومقارناتِها ومناسباتٍ تحدث فيما بينها.

سؤال: قلتم: إنّ من المميّز بين الهيئتَين اللتَين اتّحد محلُّهما الزمانُ، فيجوز اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ بأن يحدث إِحداهما في زمان الأُخرى في زمانٍ ثانٍ، فتبقيان معاً، وتختلفان بزمان الحدوث.

جواب: إذا بطل زمانُ حدوثِ كلّ واحدٍ فلم يبق نسبتُه إليه، فلا يقع التمييز

باعتبار نسبةٍ إلى زمانٍ بطلت ببطلانه، والمميّز بين الشيئَين ينبغي أن يكون حاصلاً في حالة وجودهما وتميّزهما.

(٩٧) **بحث آخر**: وممّا يذكر ههنا ما أورد بعضُ الناس: أنّه ليس شيءٌ في المقولات يتشخّص بذاته إلاّ الوضع، والأين لا يتشخّص بذاته دون الوضع. ـ وهذا غلط. فإن الوضع ليس ممّا يفارق حالُه، حالَ المقولات إذ لا مانع عن كون جسمَين على وضعٍ واحدٍ في زمان واحد، وأَن يكونا ـ أو يكون جسم واحد ـ على وضعٍ واحدٍ في أينٍ واحدٍ في زمانَين، فما في الزمان الواحد يمتاز الوضعان بالمحلَّين والأينَين، وما في الأين الواحد يمتاز بالزمانَين أيضاً، والتشخّص بمعنَى منع الشركة للوضع فيه سويّةُ الكلّ على ما بيّنا مِن قبل.

وقد ذُكر في الكتب الشخصُ المنتشرُ على معنَيَين: **أحدهما**: بحسب ما يؤخَذ في التصوّر شخصاً واحداً من نوعٍ ينسب إليه غير متعيّن كرجلٍ واحد، وقد يذكر في مَعرضِ أمرٍ كقول القائل: «هاتِ ماءً!» وغرضُه: ماءٌ واحدٌ أيّ ماءٍ يتّفق. ويُذكر في غيره، وهذا قد فصّلنا القولَ فيه في المنطق.

والثاني: أن يتراءى للإنسان شخصٌ على بُعدٍ، ولم يعلم أنّه زيد أو عمرو، وهذا في الحقيقة ليس أيّ شخص يتّفق بل هو في نفسه شخصٌ واحدٌ متعيّنٌ التبس على الإنسان، ويسمّون هذا بحسب عدم التعيّن شخصاً منتشراً بالنسبة إليه، وبالحقيقة الشخص المنتشر هو الأوّل لا غير.

[٦]
فصل «في الاعتبارات العقليّة»

(٩٨) **وقد علمتَ** نسبة الفصل إلى الجنس، وكلُّ كلّيٍّ له نوعيّةٌ بحسبه. ومن مشهورات كلامهم: أنّ الجسم له اعتبارٌ به يكون نوعاً واعتبارٌ به يكون جنساً، واعتبارٌ به يكون مادّةً. فإذا اعتُبر من حيث ماهيّته قابلاً لجميع الأمور الزائدة عليها ـ ملحوظاً أنّها فيه ـ فهو مادّة.

وإذا أُخذ ماهيّةُ الجسم غيرَ مشروطةٍ بالتقييد بالزائد وغير مشروطةٍ بالتقييد بلا لحوقِ الزائد ـ بحيث لا ينافي التغذّي والنموّ وخلافهما ـ فهو جنس.

قالوا: وإن أُضيف إلى الجسم تمامُ المعنى حتى يدخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعاً. ـ وهذا الكلام الأخير على طريقتهم لا يتمشّى ايضاً، فإنّ الجسم ليس نفسه بإضافة النفس والحسّاسيةِ والمتحرّكيّةِ نوعاً، بل الجسم مع هذه الأشياء نوعٌ واحدٌ، وليس الجسمُ المتخصّصُ نوعاً بل الجسم مع هذه الأمور، فالجسم جزءٌ للنوع لا أنّه نوعٌ، بل يصحّ أن يقال: «الجسم في ذاته مع قطعِ النظرِ عن أمورٍ مختلفةٍ في نفسه حقيقةٌ نوعيّةٌ» على ما ذكرنا في أوائل المنطق ـ وتفصيل هذه الأشياء لا يتبيّن إلاّ من القسطاس في مقاوَماتٍ نذكرها، ـ والمادّةُ جزءٌ للشيء الحاصل عنها.

قالوا: والحسّاس أيضاً: إذا أُخذ في الحدّ لا يُؤخَذ على أنّه جزءٌ، بل على أنّه بحيث لا مانع له في مفهومه عن الاقتران بأيّ شيءٍ كان، وإن كان يستحيل الاقتران بغير الجسم، ولكن ليس الاستحالةُ في المفهوم، وبهذا الاعتبار فصلٌ، والجنس والفصل جزءا الحدِّ ولا يُحمَلان على الحدّ ويُحمَلان على المحدود وليسا بجزءَي المحدود.

وممّا يذكرونه أنّ فصل الجوهر جوهرٌ، ولا يُؤخَذ في حدّهِ الجوهر، وفصل الكيف كيفٌ، ولا يُؤخَذ في حدّه الكيف. وهذا فيه تفصيل.

(٩٩) **بحث وتنقيح**: أمّا الذي ذكر في معناه بعضُ المتأخّرين: «إنّ الناطق مفهومُه إنّه شيء ذو نطقٍ، وتخصّصه بالطبيعة الجنسيّة يُعلَم من خارجٍ» ـ ليجعلَ هذا طريقاً إلى أنّ فصل الجوهر يلحقه الجوهريّةُ من خارجٍ ـ غيرُ صحيحٍ، وإن كان قوله: «إنّ الناطق شيءٌ له النطق» صحيحاً، بل إذا كان الجسم جوهراً، هب أنّ الجسم لا يدخل في مفهوم ذي النفسِ ولا جوهريّةُ الجسم، فلا بدّ وأن يدخل في مفهومه النفسُ، ويدخل في حقيقة النفس جوهريّتُها، فإن لها جوهريّةً غيرَ جوهريّةِ الجسم، فتكون داخلةً في حدّ الفصل.

وأيضاً إذا فُرض فصلُ الجوهر جوهراً، فجوهريّته إمّا أن تكون جوهريّةَ الجنسِ أو غيرها، فإن كانت جوهريّةَ الجنس، فهو في نفسه غيرُ الجنس، فلا يصير جوهراً بجوهريّة الجنس، فهو في ذاته ـ إذا لم يكن جوهراً ـ عرضٌ. وإن كانت له جوهريّةٌ أُخرى غيرُ جوهريّة الجنس ـ والجوهريّةُ طبيعةٌ جنسيةٌ لا بدّ لها من خصوصٍ بشيءٍ مّا ـ فإذا كانت جوهريّة الفصلِ زائدةً على جوهريّة الجنس فهي متخصّصةٌ به، وداخلةٌ في حقيقته، فتكون جزءاً من حَدّها.

وإن رجعوا إلى أنّ الفصل ليس له في الأعيان طبيعةٌ زائدةٌ على طبيعة الجنس، بل في الأعيان النوعُ شيءٌ واحدٌ، فذلك حديثٌ آخر وسيأتي فيما بعدُ التحقيق فيه.

وإذا كان النوع في الأعيان شيئاً واحداً فالطبيعة الجنسيّة بعينها حالُها حالُ الطبيعة الفصليّة، فلا يحتاج أن يذكر «أنّ فصل الجوهر جوهرٌ بحسب ما في الأعيان»، بل هو أمرٌ واحدٌ، والتفصيل الذهنيّ سنشرحه.

(١٠٠) **نكتة**: واعلم أنّه لا يصحّ أن يكون طبيعةٌ تحصل جنساً في موضعٍ، وتحصل نوعًا في موضع آخر، وفي الجملة لا يتصوّر أن يكون ماهيّةٌ تحتاج إلى اقتران فصل بها في بعض المواضع، وتستغني عن الفصل في بعضِها، فإنّ افتقارها في تقرّرِ ذاتها إلى الفصل ـ إن كان لذاتها، ولأنّ تلك الطبيعة لا تقرّر لها إلاّ بالفصل ـ فلا يصحّ حصولُها دون الفصل، فإنّ ذلك يستدعي استغناءَها بحسب الماهيّة، وقد فُرض الافتقارُ لنفس الماهيّة. ـ وإن كان افتقارُها لمعنىً زائدٍ ـ إن كان عرضياً لاحقاً غيرَ فصليّ ـ فيجوز زواله عنها، فيجوز زوال الفصل، وبقاءُ الطبيعة الجنسيّة دونه، وكان المفروضُ فصلاً غيرَ فصلٍ، فإنّ الحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلُها عن طبيعة جنسها إلى بدلٍ، بل يبطل معها الطبيعةُ المخصّصةُ، فإذا زال الافتقار إلى الفصل ـ فتبقى الطبيعةُ محصّلةً دونه ـ فما كانت جنسيّةً.

فصحّ أنّ طبيعة واحدة لا تكون جنساً، ونوعاً غيرَ جنسٍ في موضعَين، فإنّه لا يمتاز أحدُ الشيئَين عن الآخر بفصل، ويمتاز عنه الآخر بعدم ذلك الفصلِ فحسب، فإنّ الفصل يُقوّم طبيعةَ الجنسِ المخصّصةَ به، وإنّما يقوّم وجودَ الطبيعةِ المخصّصةِ

من الجنس إذا كانت مفتقرةً إليه، ولا شكّ إنّ الافتقار لذاتها لا لأمرٍ يعود الكلام إليه، فالآخر: لا يستغني أيضاً عمّا يقوّم وجودَه. وعدم الفصل ليس أمراً يقوّم الشيءَ، وليس الحاجةُ إلى الفصل لمجرَّد التمييز فحسب، بل لتحقيق الطبائع الجنسيّة إذ التمييز يحصل بالعوارض. فيُعلَم من هذا أنّه لا يصحّ أن يكون سلبُ فصل شيءٍ فصلاً لشيءٍ أخر.

(١٠١) **بحث** في تفصيل القسطاس المذكور في كتابنا الموسوم بالتلويحات. اعلم أنّ كثيراً من الناس قد تشوّشت عليهم الاعتباراتُ والجهاتُ العقليّةُ، وإن قوماً يأخذون الوجود من حيث مفهومه والإمكان والوحدةَ أموراً زائدةً على الأشياء واقعةً في الأعيان.

وبإزاءِ هؤلاء قومٌ يعترفون بأنّ هذه الأشياء أمورٌ في مفهومها زائدةٌ على الماهيّات إلاّ إنّها لا صورَ لها في الأعيان، فهؤلاء هم المعتبرون من أهل النظر أعني الفريقَين، وإن كانت طائفةٌ من العوامَ مّما يتحدّثون يقولون أنّ الإمكان والوجود ونحوهما لا تزيد على الماهيّات التي تضاف إليها لا ذهناً ولا عيناً، وهؤلاء ليسوا من جملة أهل المخاطبة، وأنت تعلم إنّك إذا قلتَ «إنّ الفرس ممكن الوجود» و«الإنسان ممكن الوجود» لا تعني بإمكان الوجود في الفرس نفسَ الفرس، وفي الإنسان نفسَ الإنسان، بل تقول بمعنىً واحدٍ على الإنسان والفرس، ولو كان معنى إمكان الوجودِ الفرسيّة وقيل: الإمكانُ بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالفرسيّةِ على الإنسان فكان الإنسان فرسّاً! فمثل الإمكان والوجود إذا قيل بمعنى واحدٍ على حقيقةٍ وغيرها من مختلفاتِ الحقائقِ فليس هي، أو واحدةً منها بل أمرٌ يعمُّها.

والعجب أنّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع بأنّ العالَم ممكنٌ وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى مرجّحٍ، ثمّ إذا باحثوا في الإمكان يقولون «هو نفس الشيء الذي يضاف إليه» فيكون كأنّه قال: «العالم عالّمٌ»، وهكذا حالُ غيرِ الإمكانِ، وكلامهم أَخسُّ من أَن يستأهل للبحث.

(١٠٢) **وأمّا الذين** يقولون: إن الإمكان والوجود والوحدة ونحوها، أمورٌ لها هويّاتٌ زائدةٌ على الماهيّة التي لَحقّها في الأعيان احتجّوا بحججٍ منها قولهم:

«**الحجّة الأولى**» إنّا إذا قلنا «الشيء موجودٌ في الأعيان»، أو «ممكنٌ في الأعيان»، أو «واحدٌ كذا» نُدرِك تفرقةً بين هذا، وبين ما نحكم «إنّه ممكنٌ في الذهن»، أو «واحدٌ» أو «موجودُ»، فليس إلاّ إنّ الممكن العينيّ إمكانُه في الأعيان، وكذا الوجود والوحدة، فإنّه ممكنٌ، وموجودٌ في الأعيان لا إنّه ممكنٌ وموجودٌ في الذهن فحسب.

الحجّة الثانية لهم: هو إنه إن لم يكن ممكناً في الأعيان، لكان في الأعيان ممتنعاً أو واجباً، ولو لم يكن واحداً لكان كثيراً، ولو لم يكن موجوداً لكان معدوماً، إذ لا يخرج الشيءُ عن كلِّ متقابلَين من هذه، فيلزم أن يكون المحكومٌ عليه بأنّه موجودٌ أو ممكنٌ، أو واحدٌ في الأعيان معدوماً، أو ضروريَّ وجودٍ، أوعدم أو كثيراً، وهو محال.

الحجّة الثالثة لهم، قالوا: لو كان هذه الأشياء محمولاتٍ عقليّةً لا أموراً في ذوات الحقائق كان الذهن أن يلحقها بأي ماهية اتفقت، فكان كلُّ أمرٍ يقرن الذهنُ به إنّه موجودٌ في الأعيان قد حصل في الأعيان موجوداً، وكذلك الواحد والإمكان، وليس هكذا.

الحجّة الرابعة مختصّة بالوجود لهم، قالوا: إنّ الماهيّة ـ التي كانت معدومةً فحصلت ـ إن لم يفِدها الفاعلُ شيئاً به تتحقّق، فهي على العدم كما كانت، وإن أفادها الفاعل شيئاً حينَ صارت موجودةً، فليس إلاّ الوجود إذ لا تصير الماهيةُ موجودةً بغير الوجود.

الحجّة الخامسة مختصّة بالإمكان، وهو إنّ كلّ حادثٍ يجب أن يسبقه الإمكانُ، ولا يُوجِده الفاعلُ إلاّ لأنّه ممكنٌ في الأعيان، لا لأنّه ممكنٌ في الذهن فحسب، وإلاّ ما حصل له تحقّقٌ إلاّ في الذهن، فما تحقّق في الأعيان، فلا بدّ من كون الإمكان في الأعيان. ـ وهذه الحجج أَقربُ ما يذكره هؤلاء.

(١٠٣) وأَمّا خصومهم، فإنّ ما يصلح عمدةً في المباحثة لهم أَن يكون الكلام ينقسم إلى دفعِ حججِ هؤلاءِ، وإلى إثبات دعاويهم بحججٍ يذكرونها. فقالوا: المسلَّمُ هو إنّ الوجود والإمكان ونحوهما أمورٌ زائدةٌ على الحقائق التي أُضيفت إليها. وأَمّا إنّ هذه الأمور الزائدة لها صورٌ في الأعيان، فغير مسلَّم.

وقولكم في الحجّة الأولى ـ إنّه ممكن في الأعيان، أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه، أو وجوده في الأعيان ـ غيرُ صحيحٍ، إذ لا يلزم من صحّة حكمِنا عليه إنّه ممكنٌ في الأعيان أن يكون إمكانُه واقعاً في الأعيان، بل هو محكومٌ عليه من قِبَلِ الذهن إنّه في الأعيان ممكنٌ، ومحكومٌ عليه أيضاً إنّه في الذهن ممكنٌ، فالإمكان صفةٌ ذهنيّةٌ يضيفها الذهنُ تارةً إلى ما في الذهن، وتارةً إلى ما في العين، وتارةً يحكم حكماً مطلقاً متساويَ النسبة إلى الذهن والعين.

قالوا: ويبطل هذا النمط من احتجاجكم في الإمكان والوحدةِ والوجودِ ونحوِها بما يقال: «إنّ شيء كذا ممتنع الوجود في الأعيان». ـ وليس معنى قولنا «ممتنع الوجود في الأعيان» أن للامتناع صورة في الأعيان. ولا يتأتّى لأحدٍ أن يزعم إنّ الممتنع إن لم يكن له امتناعٌ في الأعيان، يكون واجباً أو ممكناً على ما ذكرتم في الحجّة الثانية.

و«**في الحجّة الثانية**» التحقيق إنّ الصفات تنقسم إلى صفاتٍ لها وجودٌ في الذهن والعين ـ كالبياض ـ، وإلى صفاتٍ تُوصَف بها الماهيّاتُ، وليس لها وجودٌ إلاّ في الذهن، ووجودها العينيُّ هو أنّها في الذهن ـ كالنوعيّة المحمولةِ على الإنسان، والجزئيّةِ المحمولة على زيدٍ فإن قولنا «زيدٌ جزئيٌ في الأعيان» ليس معناه أن الجزئية لها صورةٌ في الأعيان قائمةٌ بزيدٍ، وكذلك الشيئيّة كما يسلّمها كثيرٌ منهم إنّها من المعقولات الثواني، ومع هذا يصحّ أن يقال «إنّ جيم شيءٌ في الأعيان»، والإمكان والوجود والوجوب والوحدة ونحوها من هذا القبيل. فكما لا يلزم من كون شيءٍ جزئيّاً في الأعيان، أو ممتنعاً في الأعيان أن يكون للجزئيّة صورةٌ وماهيةٌ زائدةٌ على الشيء في الأعيان ـ وكذا الإمتناع ـ فلا يلزم من كون شيءٍ ممكناً أو

موجوداً في الأعيان أن يكون إمكانه أو وجودُه في الأعيان، وكما أنّ هذه الأشياء ليس في الأعيان لها صورةٌ، فكذلك مقابلاتها، فلا يلزم من لا كونِ إمكانِ شيءٍ في الأعيان أن يكون ممتنعاً في الأعيان، بل الامتناع والوجوب والإمكان حالُها واحدٌ في إنّ شيئاً منها: لا يتصوّر أن يكون له تحقّقٌ في غير الذهن، فبطلتْ حجُتكم الأولَى والثانيةُ.

وأمّا الحجّة الثالثة ـ وهي قولكم «إنّ هذه إن كانت ذهنيّةً كان للذهن أن يلحقها بأيّ ماهيّةٍ اتّفقت وكانت تصدق عليه» ـ باطلةٌ، فإنه ليس من شرط الأمر الذهنيّ أَن يكون متساويَ النسبة إلى جميع الماهيَات، أليس كونُ الشيء جزئيّاً أمراً ذهنيّاً؟ وليس لنا أن نلحقه بكلِّ ماهيّةٍ شئنا، بل ببعض الماهيّات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، وكذلك الجنسيّة والنوعيّة والامتناع وما يشبه ذلك، والاعتبارات لا يلحقها الذهنُ إلاّ بما يلاحظ صلوحَها له لخصوصٍ للماهيّات.

وأمّا الحجّة الرابعة ـ وهي قولهم «إنّ الماهيّة التي كانت معدومةً إن لم يفدها الفاعلُ شيئاً فهي بعدُ على العدم» ـ فيها غلطٌ رديءٌ إذا الماهيّة ـ إذا كانت معدومةً ـ لا يصحّ أن يقال «يفيدها الفاعلُ شيئًا فتصير به موجودةً»، فإنّ الذي يفيده أمرٌ شيئاً ليصير به بحالٍ ينبغي أن يكون له هويّةٌ أوّلاً حتى يضافَ إليها إنّها يفيدها الفاعلُ أمراً. ثمّ هذا الكلام ينقلب عليه بنفس الوجود: فإنّه في حالة عدمِ الماهيّةِ منتفٍ، فالفاعل هل أعطاه عند التحصيل شيئاً به يتحقّق أو لم يفده شيئاً؟ فإن أعطاه أمراً به يصير متحقّقاً فهو الوجود، فللوجود وجودٌ يعود إليه الكلام. وإن لم يفده، فهو على العدم كما ذكر في الماهيّات. ـ أجاب بعضُهم بأنّ الفاعل إذا أوجَد يعطي حقيقةَ الوجودِ لا وجود الوجودِ. عارضه الخصمُ بأنّ الفاعل إذا أوجَد شيئاً أعطى نفسَ حقيقتِه لا شيئاً آخر، فإنّ هؤلاء يرون إنّ الماهيّات نفسَها من مُبدِعها، فيقولون في أصلِ الماهيّة ما قالوا في الوجود، ويجيبون عن هذه الحجّة الرابعة في الماهيّة بعينِ ما يجيب هو عنها في الوجود، فإنّ القضيّة كالقضيّة فيما يرجع إلى هذه الحجّة. ـ وبعضهم احتالَ فقال: الفاعل إذا أوجَد أفادَ الوجوبَ للوجود لا غير.

فأعاد الخصمُ كلامَه إلى نفس الوجوب فقال: حجّتك الرابعة عائدةٌ إلى نفس الوجوب، فإنّ فاعله إن لم يفده شيئاً فهو على العدم كما قلتَ، وإن أفاده أمراً يعود إليه الكلام، ونقول في أصل الماهيّة ما نقول في الوجود نفسه أو الوجوبِ.

وأمّا الحجّة الخامسة المختصّة بالإمكان ـ المبنيةُ على أن كلّ حادثٍ يسبقه امكانٌ ـ لم يسلّم الخصمُ صحّتَها ويقول: سبقُ الإمكانِ أيضاً بحسب اعتبارِ ذهنيٍّ وملاحظةٍ عقليّةٍ حتى إن الحادث ـ وإن كان واقعاً في زمانٍ سابق ـ تصوّر العقلُ حالةَ لا كونِه وسبقَ إمكانٍ زمانيٍّ عليه. وأمّا إنّه لا يتصوّر أن يكون لكلّ حادثٍ في الأعيان إمكانٌ متقدّمٌ هو إنّ الممكنات غيرُ متناهية، وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول شيئاً بعدَ شيءٍ. فإمّا أَن يكون لكّل واحدٍ منها إمكانٌ في الهيولى أو لم يكن، فإن لم يكن لبعضِها إمكانٌ، فيكون من الحوادث ما لا يسبقها إمكانٌ، فيكون ممتنعاً على طريقتكم ومُوجَبِ حجّتِكم ـ ونسبةُ الحجّةِ إلى الكلّ كنسبتِها إلى البعضِ ـ، والدالّ على سبقِ الإمكان كان هو الحدوثَ، وقد وُجد في جميع الحوادث، فلا بدّ من الاعتراف بأن يكون لكلّ حادثٍ من الممكناتِ الغيرِ المتناهيةِ إمكانٌ يخصّه، فيحصل في المادّة إمكاناتٌ غيرُ متناهية.

(١٠٤) **وبعضُهم** اقتصر في فسخ الحجّة المذكورة على إنه يلزم منه إمكاناتٌ غيرُ متناهيّة، وهو محال، ولم يُبيّن تقريرَ الاستحالة، والخصم ربّما يرتكب حصول إمكاناتٍ غير متناهية! ثمّ نقول: هي غير متسلسلة بل متكافئة، لكلّ حادث إمكانٌ يخصّه. ونريد أن نبيّن إنّ هذه الإمكانات اجتماعها محالٌ من وجهين: إحدهما أنّ الإمكان من حيث طبيعة الإمكان غيرُ مختلف، ومن حيث الهيولى ـ التي هي حاملة الإمكانات الغير المتناهية ـ لم يختلف أيضاً، فليس اختلاف الامكانات الغير المتناهية إلاّ لاختلافِ ما هي امكاناتُه وهي الحوادث المعدومة بعدُ الغيرُ المتناهية، ويستحيل أن يمتاز الامكانات بالإضافة إلى أشياء معدومةٍ، فإنّ ما لا ذات له لا يميّز شيئاً عن شيءٍ ولا يجعل الشيءَ بصدد التحصيل.

ولا يكفي أن يقال «أنّا إذا عقلنا تلك الأمورَ الغيرَ المتناهية يقع إضافةُ

الامكاناتِ الغيرِ المتناهيةِ إليها» من وجهَين: إحدهما إنّا لا يمكننا تحصيل أمورٍ غيرِ متناهيةِ العدد بالفعل في الذهن متمايزةً مفصّلةً ليقع إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها، بل ربّما يخطر بالبال اجمالاً إمكاناتٌ غيرُ متناهية، وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العددُ الغيرُ المتناهي مطلقاً وبين أن يحصّل في نفسه أعداداً غيرَ متناهية بالفعل مفصّلةً ـ فإن هذا ممتنعٌ ـ، وإذا أخطرنا بالبال حوادث غير متناهية مطلقاً لا يمتاز به الإمكانات الغير المتناهية الأعداد بالفعل، فإنّ نسبة هذا الاجمال إلى الكلّ سواءٌ. ـ والوجه الثاني إنّ الأمر الواقع في الأعيان يجب أن يمتاز في الأعيان عن غيره وتعقّلُنا لامتيازِه في الأعيان تابعٌ لنفس امتيازه.

والوجه الثاني من أصل الاحتجاج على دفع الحجّة المذكورة: إنّ الهيولى ـ التي هي حاملة الإمكانات الغير المتناهية ـ إذا قطعناها بنصفَين، فهل بقي في كلّ واحدٍ إمكاناتٌ غيرُ متناهية هي بعينها الامكانات الأُولَى؟ أو يحدث لها امكاناتٌ غيرُ متناهية في تلك الحال؟ أو يبقى في كلّ واحد امكاناتٌ متناهيةٌ؟ والأقسام كلّها باطلةٌ. وأَمّا إنّه لا يُتصوّر أن تكون الهيولى إذا قُطعت بنصفَين وكان قبل القطع فيها إمكاناتٌ فبعد القطع تبقى تلك الامكانات بعينها قائمةً بكلّ واحد، فإنه يلزم أن يكون شيءٌ واحد بعينه موجوداً في حالةٍ واحدةٍ في محلَّين وهو محال. ـ وان حدث في كلٍّ واحد امكاناتٌ أخرى غيرُ متناهية، فالامكانات أيضاً من الحوادث، فيسبقها امكانات أُخرى. ثم ان كانت حادثةً تحتاج إلى إمكاناتٍ أُخرى حادثةٍ، فلا يحصّلُ الفاعلُ طبقةً منها إلاّ وقد حصّل قبلها ـ في حالة القطع ـ طبقات غير متناهيةٍ، والمتوقّف في حالةٍ واحدةٍ عليما لا يتناهى مترتّباً بتقدم وتأخّرٍ يستحيل وقوعُه. ثم هذه الأشياء ـ التي هي هذه الامكانات الحادثة ـ امكاناتُها قبل حدوثِ هذه الامكاناتِ كانت ممتنعةً، فإنّ ما ليس له إمكان في الأعيان يجب أن يكون ممتنعاً على طريقتهم. ـ وان بقي في كلٍّ واحدٍ من الجزءَين قدرٌ متناهٍ وفي مجموع الهيولى مجموعُهما، فيكون مجموع المتناهيَين متناهياً، فيتناهى الامكانات في مادّة واحدة وممكناتُ الحوادثِ في كلّ واحدٍ لا تتناهى!

ولا يصحّ أن يُفرَض إنّ في كلّ واحدٍ من الجزءيَن إمكاناتٍ غيرَ متناهيةٍ ليست بحادثة، بل هي نصفُ مَبلغِ الغيرِ المتناهى الذي كان في الكلّ، فإنّ القسمة في الجسم غيرُ متناهية، فعند كلّ قطعٍ يجب ما وجب في القطع الأوّل. وليست الامكانات تحدث بالقطع في هذا الوضع المفروض، فإذن قبل القطع يجب أن يكون الامكاناتُ متمايزةَ المحالّ ليبقى بعد القطعِ عددٌ منها في جزءٍ وعددٌ في جزءٍ آخر إذ لا تنتقل، وقد فُرضت غيرَ حادثةٍ. فإذا كانت متمايزةَ المحالِّ وهي غيرُ متناهية العددِ بالفعل، ففي الجسم مَحالّ غيرُ متناهية متمايزةٌ بالفعل بأعراضِها التي هي الامكانات، فيلزم إمّا أجزاء لا تتجزّى - وهو محال فإنّها قد بُرهَن على إبطالها - أو يكون لها محالّ كثيرةٌ متمايزةٌ الذوات، فالمحالّ المتمايزة بالامكاناتِ الغيرُ المتناهية التي لها مقدارٌ إذا كانت غيرَ متناهيةِ العدد فهي غير متناهية المقدار، وقد بُرهَن على استحالة تركّب الجسم من أجزاء لا تتجزّى غيرِ متناهيةٍ، فكيف يصحّ أن يكون في جسمٍ واحدٍ متناهى المقدار محالٌّ متمايزةٌ غيرُ متناهيةِ العددِ بالفعل يحصرها حواصرُ نهاياتِه على إنّ الكلام يعود إلى كلّ واحدٍ بحسب إمكانِ قسمتهِ؟ وجميع هذا محال.

(١٠٥) **وأمّا الذي** أجاب صاحب البصائر «عمر بن سهلان الساوي» في بعضِ مواضعِه. ومَن قبلَه أيضاً في دفع امكاناتٍ غير متناهية - إنّ الإمكان في الهيولى إنّما هو للأنواع لا لِآحادِ جزئيّاتها - غيرُ سديدٍ، فإنّ الحوادث هي الآحاد، والطبيعةُ النوعيّةُ من حيث أنّها طبيعةٌ نوعيّةٌ لا يصحّ وقوعُها في الأعيان، فيلزم أن يكون ما له في الأعيان إمكانُ الوجودِ ممتنعَ الوجودِ وهو النوع الكلّيّ، وما هو ممكنُ الوقوع وهو جزئيّات الحوادث ليس لها في الأعيان إمكانٌ، فكانت الحجّة على الحادث الذي يقع لا على غيرها.

ثم كان دعوى القوم أنّ كلّ حادثٍ يسبقه إمكانٌ، وقد عُرف في المقول على الكلِّ حالُ هذا السور وهذه القضية.

ثم تحقّق عليه الكلام في حادثٍ معيَّنٍ أو حادثَين مُعيَّنَين في محلٍّ واحدٍ،

فيقال: هذا بعينه كان ممكناً قبل الوقوع من حيث هو هذا أم لم يكن ممكناً، فإن منع إمكانَ هذا من حيث هو هذا، فيلزم أن يكون هذا قبل حدوثهِ ممتنعاً على طريقته.

وإن كان ممكناً من حيث هو هذا، فله إمكانٌ يسبقه، وليس إمكانُ هذا من حيث هو هذا إمكانَ ذاك من حيث هو ذاك، وإلاّ كان هذا بعينه ذاك، وعلى هذا حالُ جميع الجزئيّات الغير المتناهيةِ.

وإذا كان هذا من حيث هو هذا ممكناً ـ وهذا ليس هو نفسَ الماهيّةِ النوعيّةِ ـ فالإمكان لهذا ولجزئيّاتٍ نحوه لا للماهيّة المطلقةِ، ويلزم ما قلنا.

(١٠٦) **وممّا يردّ عليهم** من الإشكال إن إمكانَ الحادثِ السابقَ عليه بالضرورة هو إمكانٌ يلزمه إضافةٌ إليه، ولا إضافةَ إلى المعدوم. وأُجيبَ عن هذا بما قيل: إنّ إمكان الحادث ينضاف إلى ما يُعقَل، أيْ إنّا إذا تصوّرنا الحادثَ وَجدنا في المادّة إمكاناً مضافاً إليه. وهذا جوابٌ غيرُ مستقيمٍ لوجوهٍ:

منها: أنّه إذا كان مضافاً إلى ما في ذهننا بأنّه إمكانٌ لحصولِه بشخصه، فمحالٌ أن يحصل ما في أذهاننا بعينه خارجَ الذهن، فإنّ العرض مستحيل النقل.

وإن كان إمكاناً لا لنفس ما في أذهاننا بل لأمرٍ يطابقه ما في أذهاننا، فإضافتُه ليس إلى ما في الذهن، بل إلى ما يطابق ما في الذهن وهو معدومٌ، فيكون إضافته إلى المعدوم وهو محال.

ثمّ ما في الأعيان من الإمكان لا يحدث عند إِخطارنا الحادثَ بالبال، بل هو موجودٌ مع إِخطارنا ودون إِخطارنا.

وليس إِخطارنا دائماً ليدوم الأضافةُ إليه، فلا بدّ من أن يكون الموجودُ مضافاً إلى المعدوم، والوجوه التي سبقت أَبْيَنُ.

هذا كلامُ هؤلاءِ على حجج أولئك فسخاً لحججهم، وقد ذكرنا لك مِن قبل أنّه لا يلزم من بطلان حجّةِ الخصمِ صحّةُ مَذهَبِك، بل لا بدّ لك من برهانٍ يثبت به قواعدُك.

(١٠٧) **فمن جملة** الحجج التي فيها وهنٌ لِهؤلاءِ ما ذكره صاحب البصائر في بعض المواضع وحاصلها:

أنّ الماهيّة التي هي في الأعيان وجودها إمّا أن يكون أمراً متحصّل الذات أو لم يكن، فإن لم يكن وجودها متحصّلَ الذات فهي معدومة.

وإن كان وجودها حاصلاً، فلوجودها وجودٌ ويتسلسل إلى غير النهاية. ـ وهذا ليس فيه غيرُ تبديل لفظ الوجود بالحصول، فإنّ الحصول نفس الوجود، فكأنّه قال: هل وجودها موجود؟

فمنهم من يقول: الوجود ليس بموجود، فإنّه لا يوصَف الشيء بنفسه، كما لا يقال: البياض أبيض.

ومنهم من يقول: الوجود موجود وكونه وجوداً بعينه كونه موجوداً وهو موجوديّة الشيء في الأعيان، لا إن له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو موجود، والذي يكون لغيره منه ـ وهو أن يُوصَف بأنّه موجودٌ ـ له في ذاته وهو نفسُ ذاته. وهذا عمدة كلام هؤلاء في هذه المواقف، وأشهرُ ما يدفعون به حججَ الخصوم. فبلفظ الحصول ما صارت الحجّة حجّةً أُخرى. والعجب أنّه يستهزئ بهذه الحجّة في موضع آخر. فإذا بدل لفظ الوجود بالحصول أعجبتُه وهي بعينها هي.

(١٠٨) **وأقوى** ما يُورَد ههنا ما نذكره وهو أن يُتسامح معهم في أنّ الموجوديّة نفس الوجود، وإن كنّا نعود إليه بعد هذا. فنقول:

الوحدة والوجود والإمكان: حالُها واحدٌ في أنّها ينبغي أن تكون في الأعيان عندكم وأنّها اعتباراتٌ عند غيركم، وحججكم وحجج خصومِكم في الكلّ متساويةٌ.

وهبْ أنّكم منعتم السلسلةَ الغيرَ المتناهية في الوجود بأنّه هو الموجوديّة، فلا شكّ أنّ الوحدة والوجود والإمكان مفهوماتُها مختلفةٌ، ويُعقَل أحدُها دون الآخر، فلا يرجع أبداً معنى الإمكان إلى الوجود، ولا معنى الوحدة إلى أحدهما. ـ فنقول:

إذا كان الوجود زائداً على الماهيّة في الأعيان فلا شكّ أنّهما اثنين، إذ لو كان واحداً، إن كان الوجود وحدَه فلا ماهيّةَ، وإن كانت الماهيّةُ فلا وجودَ. فإذا كانا اثنَان فللوجود وحدة، وللماهيّة وحدة أُخرى، إذ يستحيل حصول الاثنينيّة دون وحدتَين. فإذاً كان للوجود وحدةٌ، ولتلك الوحدة وجودٌ، إذ لو لم يكن لها وجود تكون الوحدةُ غيرَ موجودة في الأعيان، ولوجودِ وحدةِ الوجودِ وحدةٌ أُخرى، فإنّ الوحدة والوجود ـ الذي هي صفتُها ـ هما اثنان لا شيء واحد، ويلزم بالضرورة سلسلةٌ مترتّبةٌ غيرُ متناهيةٍ من وجودِ وحدةٍ، ووحدةِ وجودٍ.

سؤال: هبْ أنّه يلزم من ذلك التسلسلُ إلى غير النهاية، فَلِمَ قلتم إنّ مِثل هذه السلاسل اللّانهايةُ فيها ممتنعةٌ؟

جواب: لأنّ هذه السلسلة آحادها مجتمعةٌ في الوجود، إذ الكلام في ذلك، وفيها ترتيب لأنّها من صفاتٍ وموصوفاتٍ. وكل صفةٍ لها تعلّقٌ بالموصوف وفيها ترتيب، إذ صفة الصفة أقربُ إليها من صفةِ صفةِ الصفةِ. ويتأتّى فيه الحذف من الوسط ووجود الماهيّة طرفٌ لهذه السلسلة، وقد ذكرنا في برهان وجوب النهاية في الأبعاد، أنّه كيف ينقل إلى الصفات والموصوفاتِ والعللِ والمعلولاتِ، فإذا وجب النهايةُ في كلّ عددٍ مجتمعِ الآحاد مترتّبٍ، فيستحيل ذهابُ هذه السلسلة إلى غير النهاية.

وإذا كان الوجود والوحدة زائدَين على ما يوصَف بهما، يلزم هذه السلسلة ضرورةً. ـ ولا يكفي أن يقال: إنّ وحدة الوجود هو، أو وجود الوحدة هي، فإنّ مفهوم الوجود غيرُ مفهوم الوحدة، ولا يكون شيئان شيئاً واحداً في نفسه.

(١٠٩) **وسلسلة ثانية** تتولّد من الإمكان والوحدة، فإنّ امكانات الماهيّات كثيرةٌ، فللامكان وحدة، ومفهوم الوحدة غير مفهوم الإمكان، إذ يقال الوحدة على غير الإمكان، والوحدة إذا كانت زائدةً على الإمكان ـ وهي مضافة إليه ـ ليست واجبة الوجود بذاتها، وإلاّ ما احتاجت إلى موضوعٍ، فهي ممكنة ولها إمكانٌ ولإمكانها وحدةٌ، ويذهب إمكان الوحدة ووحدةُ الإمكانِ إلى غير النهاية، فيحصل سلسلةٌ مجتمعةُ الآحاد مرَّتبة من صفةٍ وصفةِ صفةٍ إلى غير النهاية.

وسلسلة ثالثة تتولّد من الوجود والإمكان، فإنّ الوجود الممكن إذا كان له إمكانٌ، فللإمكان وجودٌ، وللوجود إمكانٌ، فإنّ الموجود ليس بواجبٍ لذاته، وإلاّ ما احتاج إلى موضوعٍ كما يقولون، ولا يكون «الوجودُ في موضوعٍ» يُعنَى عن الإمكان، ولا الإمكانُ عن الوجود لاختلاف المفهومَين، فيذهب سلسلةٌ مجتمعةُ «الآحاد» إلى غير النهاية.

ويلزم في مثل هذه السلسلة أيضاً، توقُّف الشيء على اعدادِ أشياءَ ذاهبةٍ إلى غير النهاية، فإنّ الفاعل لا يحصّل الوجود إلاّ أن يسبقه الأمكانُ، ولا يُوجِد الإمكانَ إلاّ بوجود الإمكان ولا وجودَ الإمكان إلاّ بسبقِ إمكانٍ لذلك الوجود. فلا يحصل شيء إلاّ بعد حصول ما لا يتناهى قبله ممّا يتوقّف الشيء عليه، وهو محال.

وسلسلةٌ أُخرى تتولّد من الوجوب والإمكانِ، فإنّ وجوب وجودِ السماءِ أو العقلِ أو حادثٍ من الحوادث بغيره إذا كان معنى زائداً على وجوده وماهيّتِهِ في الأعيان، فلا شكّ أنّ وجوب الحادث حصل بعد إن لم يحصل، فيكون ذلك الوجوب ممكناً. ثمّ الإمكان نفسه ليس بواجب الوجود، فإنّه عرضٌ في الماهيّات، فيكون ممكناً ولا يقع إلاّ بوجوبه لغيره، وذلك الوجوب يكون ممكناً. وللأمور الدائمة أيضاً الوجوبُ بغيرها إذا كان شيئاً في الأعيان وهو صفةٌ لغيره يتوقّف حصوله عليه، فيمكن. والإمكان أيضاً يجب بغيره، فلوجوبه إمكانٌ، ويحصل سلسلةٌ غيرُ متناهيةٍ ممّا بُرهَن على استحالته.

وأيضاً يتوقّف الشيء على حصول وجوبٍ له إمكانٌ يسبقه، وذلك الإمكان يسبقه وجوبٌ، فيتوقّف على حصول ما لا يتناهى قبلَه حالُ وجودِه، وهو محال.

ويحصل سلسلةٌ أُخرى: من وحدة الوجوب ووجوب الوحدة. سلسلةٌ أُخرى من وجوب الوجود، ووجود الوجوب. وأُخرى من إمكان الإمكان، فإنّه لو كان واجب الوجود ما كان قيامه بغيرِه، وليس إمكانُه هو، فإنّ إمكان الشيء يتقدّم على نفسه. ويستحيل تقدّم الشيء على نفسه.

وسلسلةٌ أُخرى: من محض الوحدة، ووحدةِ الوحدةِ. فإنّ الوحدة إذا كانت زائدةً في الأعيان على موضوعها، فإمّا أن تكون هي وموضوعها واحدًا أو اثنَين، فإن كانا واحداً: فإن كانت وحدةٌ فلا ماهيّةَ يعرض لها الوحدة. وإن كانت الماهيّةُ التي وُصفت بالوحدة فلا وحدة. ـ وإن كانا اثنَين ـ وهو المتعيّن على هذا الوضع ـ فللوحدة وحدةٌ، ولموضوعِها دون الوحدة وحدةٌ أُخرى، فإنّهما إذا كانا اثنَين فالوحدة ـ إذا أُخذت في العدّ ثانيةَ الماهيّة ـ فللماهيّة دونها وحدةٌ أُخرى ويعود الكلام إليها. وإذا كانت الوحدةُ عقليّةً فالعدد أيضاً: لا يصحّ أن لا يكون غيرَ اعتباريّ، لأنّ العدد لا يحصل إلاّ من الآحاد، وإذا اخذتَ المشرقيَّ مع المغربيّ اثنَين ليس في الأعيان أثنينيّة قائمة بهما، بل هي بحسب ملاحظةٍ عقليّةٍ.

وسلاسل أُخرى تلزم من تكرّرِ هذه ونسبتِها إلى موضوعاتِها، فإنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة، فله نسبة إلى الماهيّة، وإذا اقتضى حكمُنا بأنّ الشيء موجود في الأعيان أن يكون وجوده في الأعيان حاصلاً، فكون وجوده له نسبة إلى الماهيّة يقتضي أن يكون النسبة أيضاً في الأعيان.

وللنسبة وجودٌ ثانٍ: وللوجود الثاني نسبةٌ أُخرى، وهكذا إلى غير النهاية.

وهكذا الإمكان له نسبةٌ، والنسبة ليست واجبةَ الوجود بذاتها ـ فإنّها هيئةٌ، والهيئات كلّها ممكنة لتوقّفها على موضوعاتها ـ فللنسبة إمكانٌ، ولإمكانها نسبة أُخرى، هكذا إلى غير النهاية. وهكذا الوجوب ونسبته. وهكذا الوحدة ونسبتها، وهذه كلّها سلاسل آحادُها مجتمعةٌ مترتّبةٌ غيرُ متناهيةٍ لزمت من أخذِ الاعتبارات الذهنيّةِ أموراً عينيّةً.

وربما تقول لهم: الشيء إذا كان معدوماً، هل وجوده معدومٌ أو حاصلٌ؟ ومحالُ أن يكون الشيء معدوماً ووجودُه ثابتٌ، فيجب أن يكون معدوماً. فإذا عُقِلَ وجودُ الشيء مع الحكم بأنّه معدوم بالضرورة، يلزم أن لا يكون موجوديّةُ الوجودِ هو نفسَ الوجود، وإلاّ ما تُصوّر تعقّلُه مع الحكم عليه بأنّه معدوم في الأعيان. فلا بدّ من كونه موجوداً بأمرٍ يحصل عند تحقّقِ الماهيّة وتحقّقِ وجودها، فيلزم للوجود وجودٌ ويتسلسل إلى غير النهاية.

(١١٠) **وما تزلزلت** قواعدُهم به ما ورد عليهم، وصاروا به مباهتين وهو أنّ المعلول الأوّل ممكن الوجود، فلا بدّ وأن يمكن أوّلاً ثم يُوجَد، فيتقدّم الإمكان عليه وإلاّ يلزم أن يوُجَد أوّلاً ثمّ يمكن، وهو محال، فإنّ ترجّح الوجود بالغير، لا يُتصوّر إلاّ بعد كون الشيء ممكناً في نفسه. ثمّ إذا تقدّم الإمكانُ عليه، فإمّا أن يكون واجبَ الوجود بذاته، أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود بذاته يلزم أن يكون في الوجود واجبانِ، وقد بُرهن أن لا واجب في الوجود إلاّ واحد.

ثم كيف يكون ما هو صفةٌ للشيء واجبَ الوجود بذاته ووجوده متوقّفٌ على غيره.

وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مرجِّحٍ وعلّةٍ، فإن كان مرجّحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه مُحالان:

أحدهما: كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانُه، وحصول الشيئَين من شيء يستدعي جهتَين منه، وهذا محال في الوحدانيّ.

والثاني: أن يكون إمكانُ الممكنِ بفعل فاعل، فيكون كونه ممكناً بعلّةٍ خارجةٍ، وإذا كان الإمكان بعلّةٍ خارجةٍ فيكون الشيء في نفسه غيرَ ممكنٍ، فيكون في ذاته إمّا ممتنعاً أو واجباً، ومحال أن يصير واجبُ الوجود بذاته أو الممتنعُ بذاته ممكناً. ولا يمكنهم أن يقولوا «لا يتقدّم الإمكان على المعلول الأوّل والأزليّات»، فإنّه يلزم أن يكون الإمكان إنّما يحصل بعد أن يُوجَد الشيء. وقد اعترفوا أنّ الممكنات لها حدثٌ ذاتيٌّ، فإنّ إمكانها متقدّمٌ على وجوبها بغيرها إذ الوجوب بالغير مشروطٌ بإمكان الشيء في نفسه. فقالوا «فإن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود» ويلزم ما قلنا.

ولا يكفيهم ما قد يعتذرون به وهو ما ذكره صاحب الشفاء «**أبو علي ابن سينا**» في بقايا مُسَوَّدَةٍ له تُسمَّى بـ«الانصاف والانتصاف» إنّ وجود الحقّ الأوّل لا يمكّن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها، فإنّ الكلام ليس في التقدّم الزمانيّ، إنّما الكلام في التقدّم بالذات أو بالطبع، ولا شكّ إنّه إذا كان الإمكانُ أمراً في العين،

والوجودُ بالغير مشروطٌ بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره ـ سيّما إذا كان ما له من غيره مشروطًا بما له من ذاته ـ فليس ما ذكره بمتوجّهٍ.

ولا يصحّ ما يقال: إنّ إمكان الأزليّات له معنىً آخر غيرُ الإمكان في غيرها، فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الواجب والممتنع لا يخلو عنه شيءٌ، وإن لم يكن المعلولاتُ الدائمةُ ممكنةً في ذاتها بهذا الإمكان كانت ممتنعةً بذاتها، أو واجبةً بذاتها، وليس كذا. ويحتالون كثيراً في دفع هذه المعضلة.

(١١١) **وليس لهم** إلى دفعِها سبيلٌ، وهذه الأشياء التي أوردناها لا حِيلَةَ لهم فيها، والباحث المستبصر متيقن إنّ الذي ذكروه من التكلّفات ضائعٌ، وغرضُهم تضييع الوقت بلا فائدةٍ. وبظهور مِثل هذه المباحث انقطعتِ الحكمةُ، واندرست علومُ السلوك القدسيّ، وانسدّ السبيل إلى الملكوت.

وبقيت أَسْطُرٌ من أقاويل واغترّ المتشبّهةُ بالحكماء بها ظنّاً منهم إن الإنسان يصير من أهل الحكمة بمجرَّدِ قراءةِ كتابٍ دون أن يسلك سبيلَ القدس، ويشاهدَ الأنوارَ الروحانيّةَ. وقد حرّرنا ما فتح الله علينا من هذه العلوم الشريفة خاصّةً وما أوتِيَ مَن قَبْلَنا إِجمالَه، وأُوتِينا بسطَه. وبيانُه في كتابِنا الموسومِ بحكمة الاشراق، ووضعنا له خطّاً خاصّاً لئَلا يطلع عليه إلاّ مَن يريد قيّمُ الكتاب بعد أن يَجد فيه الشرائط ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[1]. فكما أنّ السالك إذا لم يكن له قوةٌ بحثيّةٌ هو ناقصٌ، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدةُ آياتٍ من الملكوت، يكون ناقصاً غيرَ معتبرٍ، ولا مستنطق من القدس. هذا في الوجود ونحوه.

(١١٢) **وتعلم** أنّك إذا قلتَ «ذات الشيء» أو «حقيقته» أو «ماهيّته»، فمفهوم الماهيّة من حيث أنّها ماهيّة أو حقيقة أو ذات ـ لا من حيث أنّها إنسان أو فرس ـ أيضاً اعتباراتٌ ذهنيّةٌ، ومن ثواني المعقولات.

وقد سبق إنّ الحقيقة إنّما تقال على الشيء بشرط الوجود. وعرّفوا الحقيقة:

---

(١) سورة النور، الآية: ٤٠.

بأنّها «خصوصيّة وجود الشيء الثابتِ له»، وإن كان قد يقال الحقيقة على دلالة اللفظ على معناه الذي وُضِعَ بازائه، وفي مقابلة «الحقيقة» بهذا الاعتبار «المجاز».

وقد يقال: الحقيقة بازاءِ صِدقِ القول وهو مطابقته للأمر في نفسه.

والماهيّة عرّفوها بأنها «هي ما به الشيء هو ما هو»، وقد تستعمل مرادفةَ لإسمِ الحقيقة، وقد تخصّ بما وراءَ الوجود من الأشياء التي يعرض لها الوجود، وبهذا الاعتبار يقال: «المبدأ الأوّل لا ماهيّةَ له»، وأَمّا بالاعتبار الأوّل فله ماهيّة، بل نفس الوجود المضاف إلى الماهيّات له ماهيّةٌ أيضاً.

وأَمّا الذات فقد تقال: ويُعنَى بها الماهيّةُ الواقعةُ في الأعيان حتى إن الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يُسمَّى ذاتاً وإن كان يُسمَّى ماهيّةً، وعند وقوعه في الأعيان الذي في العقل منه حقيقةً أيضاً، ولا يقال الذات إلاّ لِما هو في الأعيان نفسه. وقد يُعنَى بالذات الأمرُ القائمُ لا في محلٍّ، فيقال: «ذاتٌ وصفاتُها». فعلى هذا الاصطلاح الصفات ليست بذاتٍ، وعلى الاصطلاح المتقدّم يقال للصفات أنّها لها ذات أيضاً. والذات قد تقال قولاً مرادفًا للماهيّة، وبهذا الاعتبار نُسبتِ الأشياء الداخلة في الماهيّة على أنّها ذاتيّة.

(١١٣) **بحث وتعقّب**: ما قاله بعض الناس من أنّ الأمور البسيطة ذواتُها ماهيّاتُها إذ ليس هنالك شيءٌ قابلٌ لِذاته وذاتُه صورتُه. وأَمّا المركّب فليس ذاتُه صورتَه لأنّ الصورة جزءُ ذاته، ثم أورد بعد ذلك: «إنّ الذات من لوازم المركّب» فأنت تعلم إنّ الذات إذا قيلت بمعنىً واحدٍ على أشياءَ مختلفِة الأنواع ـ كما يقال: ذات الفرس وذات الإنسان بمعنيين وذات نفسٍ وذات عقلٍ ـ فليس مفهومُ الذات في النفس هو عينَ النفسّ وإلاّ ما صحّ أن يقال بمعنىً واحد عليها وعلى العقل. وكذا آحاد العقول وواجبِ الوجودِ، وكذا في المركّبات، فليس مفهوم الذات إلاّ من الأمور الأعتباريّة، وهي من لوازم البسائط والمركّبات كيف كانت، ولم يختلف البسيط والمركّب في إنّ لكلّ واحدٍ ذاتاً كما لم يختلفَا من حيث إنّ لكلّ واحد ماهيّةً إلاّ إنّ ماهيّة البسيط لا جزءَ لها والمركّب له أجزاء.

وإمّا ما قال: «إنّ البسيط ذاتُه صورة، والمركّب ذاته ليست بمجرَّد الصورةِ بل الصورة، مع المادّة» فليس بمستقيمٍ، فإنّ اسم الصورة أخذها في الموضعَين بالإشتراك، فإنّ الصورة قد تقال: علىٰ الماهيّة النوعيّة ـ وحينئذ لايكون المركب صورتُه جزء ماهيته، بل مجموع صورتهِ ومادّتِه ـ، وقد يقال: الصورة على الشيء الحالِّ في المحل الذي لا يستغنى عنه المحلّ في قوامه، وبهذا المعنى لا يصحّ أن يقال: للمفارق صورةٌ بوجهٍ من الوجوه، وهذا المعنى هو الذي يصحّ أن يكون جزءًا في المركّبات.

والعجب إنّه قد ذكر إنّ صورة الشيء «هي ماهيّته التي بها هو ما هو» ثم يقول عقيبَه «ومادّته هي حاملُ صورته» وهذا أيضاً خطأٌ، فإنّ الصورة بالمعنى الذي يصحّ أن يحملها الهيولى ليست الصورةَ التي هي بمعنى الماهيّة، فإن هذه الصورة هي مجموعُ المادّةِ والصورةِ في المركّب لا ما يحمله المادّةُ نفسه.

وقد يُعمّم الصورة في استعمال بحسب إصطلاحِ أعمّ، فيقولون: «الصورة» ويعني به «ما يستكمل به نوعٌ من الأنواع في ذاته»، والنفس بهذا المعنى أيضاً صورةٌ، والعقول باعتبارٍ مّا أيضاً.

والمفارق من جميع الوجوه لا يصحّ أن يقال له: «صورةٌ» بهذا المفهوم. ولا «المعنى الجنسيّ»، ولا «الحقيقة النوعيّة» من حيث هي مُعتبَرةٌ حقيقةً نوعيّةً إلاّ أن تُعتبَر من حيث إن بها يستكمل نوعٌ من الأنواع في ذاته لا إنّها نوعٌ في ذاتها.

وغرضُنا قول القائل «إنّ البسيط ذاتُه صورة والمركّب صورتُه ليست ذاتَه بل جزء ذاته» غيرُ مستقيمٍ، فإنّ الصورة ليست بمعنىً واحد في الموضعَين.

وأمّا الطبيعة فقد تقال ويُعنى بها حقيقةُ الشيء، وقد تقال ويُعنَى به مبدأ لكلِّ تغيّرٍ وثباتٍ ذاتيٍّ للجسمِ، وهي نفسها الصورة التي تُقوِّم نوعيّتَه إلاّ إنّها باعتبار كونها مبدءًا للآثار تُسمّى طبيعةً، وباعتبار تقويم وجود المادّة وتحقيقِ حقيقةِ النوعِ تُسمَّى صورةً.

وفي الجملة كون الشيء ـ الذي يقال عليه إنّه «صورة» ـ صورةً ومفهوم

الذات، والحقيقةِ والماهيّةِ كلّها أوصافٌ اعتباريةٌ، وجميع ما يُشبهها وكلُّ ما يقتضي وقوعُه تكرّر نوعِه عليه، وكلُّ ما يقتضي وقوعَ تكرّرِ شيءٍ واحدٍ عليه مراراً بلا نهايةٍ، فإنّ جميع هذا من الصفات العقليّة التي لا صورةَ لها في الأعيان.

[٧]

فصل

تتمّة البيان في الاعتبارات العقليّة والأمور الذهنيّة

(١١٤) **وقد سبق** حكايةٌ مِن اعتراف القوم بأنّ المتّصل الذي هو فصل الكمّ ليس في الأعيان زائداً على الكمّ، بل هو شيءٌ واحدٌ وإن كانت الكميّة تُوجَد مع الأنفصال.

بحث وتحصيل: وإذا علمتَ هذا فلا يمكنهم أن يرجعوا ويثبتوا في الأعيان طبيعةً للحيوانيّة، وطبيعةً للناطقيّة وهما اثنانِ، وكان هذا مّما يعترف به المتميّزون من أهل العلم، ولهذا قالوا: لا يصحّ أن «يقال يجعل حيواناً ثمّ يجعل بعد ذلك ناطقاً»، بل جعلُه حيواناً، وهو بعينه جعلُه إنساناً، فلو كانا في الأعيان موجودَين، وللحيوانيّة وجودٌ غيرُ وجودِ الفصلِ، وليست من حيث حيوانيّة مشروطةً بفصلٍ واحدٍ ـ وإلاّ ما صحّت الحيوانيّة حاصلةً مع فصلٍ آخر غيرِ ذلك الفصل، وإذ لم تكن مشروطةً بأحدِ الفصول، ولها وجودٌ في الأعيان ـ كان يصحّ فرضُ حيوانيّةٍ يتبّدل الفصولُ عليها وهي هي بعينها كما في الهيولى المشتركة، وأيّ خصوصٍ يُفرَض مانعاً يعود الكلام إليه فإنّ الماهيّة نفسها لم تشترط به.

وهبْ إنّه ما كان يقع في الأعيان لِمانعٍ أو لأمرٍ خارجٍ كان لنا أن يُفرَض ـ ومحالٌ فرضهُ ـ فليس للحيوانيّة وجودٌ، ولفصلها وجودٌ آخر.

ثم الهيولى والصورة إذا كانا جوهرَين فالجوهر جنسٌ لهما، وقد سبق إنّ المعنى الجنسيّ لا بدّ له من فصلٍ، فذلك الفصل لا يكون جوهراً بجوهريّة المعنى الجنسيّ، فإنّه إذا كان غيرَ الجنس، وليس بجوهرٍ في نفسه فيكون عرضاً.

(١١٥) **ومن المشهور** أنّ فصل الجوهر جوهرٌ، وإذا كان جوهراً يشارك الجواهر في الجوهريّة، ويحتاج إلى فصلٍ آخر، وكذا الحال في الحيوانيّة مع الناطقيّة. فكلّ فصلٍ جوهريٍّ يشارك الأجناس في الجوهريّة، ويشارك الجواهر الأُخرى. فيلزم لها فصولٌ ويعود الكلام إلى غير النهاية، ويلزم منه السلسلة الغير المتناهية الممتنعة وهو محال.

ثم لو كانت اللونيّة وفصل السواد موجودَين في الأعيان ـ وظاهر إنّه ليس ولا واحدٌ منهما بجوهرٍ ـ فلا بدّ من القيام بمحلٍّ:

فإمّا أن يكون كِلاهما هيئتَين قائمتَين بمحلِّ السواد، فالسواد عرضانِ لا عرضٌ واحدٌ.

وإمّا أن يكون الفصل هيئةً في اللون أو اللون هيئةً في الفصل، وعلى جميع التقديرات يلزم أن يكون الفصل واللون عرضَان مستقلَّان لا واحداً. ثمّ العرضانِ يقعانِ تحت مقولةٍ، ويعود الكلام إلى المعنَى الجنسيِّ والمعنى الفعليِّ في كلٍّ واحدٍ منهما، فيلزم السلسلة الممتنعة.

ويلزم أيضاً: أن لا يكون في الوجود عرضٌ واحدٌ، فيكون كثرةٌ لم تتركّب من الآحاد، وجميع هذه اللوازم ممتنع.

فالحقّ إنّ المعنى الجنسيّ من حيث مفهومه ليس في الأعيان ولا الفصليّ البسيط، وليس في الأعيان إلاّ النوع الوحدانيّ، فإن كان مركّباً فالأجزاء التي يركّب منها موجودةٌ فيه.

ومن جملة المركّبات الحيوان الحاصلُ من نفسٍ وبدنٍ، وليس في الحقيقة إحدُهما جنساً والآخر فصلاً، والجسميّة للحيوان قد أشرنا مِن قبلُ إلى إنّ حالها ليس كحال اللونيّة. وليس بصحيحِ قولهم: «إنّ الحيوان إذا مات صار الجسمُ الذي كان مع النفس غيرَ ما بقي بعد الموت»، بل في الحقيقة الجسم من حيث جسميّته باقٍ كما كان، بل ربّما لا يُسمَّى بدناً أو جسماً بدنيّاً أو حيوانيّاً، فيبطل تخصّصُه بعلاقة النفس.

أَمّا إنّ الهويّة ليست تلك الهويّة فكلامُ مختلٍّ، وهو قريب من تحكّمات المتكلّمين كرأيهم في استحالة بقاءِ الأعراض والتفكيك والطفرة وغير ذلك.

سؤال: المعنى الجنسيّ والفصليّ لحقيقةٍ بسيطةٍ كالسواد إذا فصّلناهما في الذهن، فإمّا أن يطابق كلٌّ واحدٍ منهما نفسَ السواد الخارجيّ، أو أحدهما يطابق منه شيئاً والآخر يطابق شيئاً آخر، فإن طابق كلّ واحد منهما نفسَ السواد فلا فرق بينهما، ولا فرق بين إحدِهما وصورةِ السواد في العقل، فإنّ صورة السواد تطابق الخارجيّ نفسه، وكذا الفصل وحده، وكذا الجنس وحده على هذا التقدير.

ثمّ اللونيّة إذا وضعتَ أنّها تطابق نفسَ السواد وهي بعينها تطابق نفسَ البياض، فيلزم أن يكون صورة السواد تطابق صورة البياض، وهو محالٌ.

وإن كان كلّ واحد منهما يطابق شيئاً من السواد فالسواد فيه شيئان: شيء يطابقه المعنى الجنسيّ، والآخر المعنى الفصليّ. فصحّ إنّ المعنى الجنسيّ والفصليّ لهما صورة في الأعيان. وكذا إن قلتم إنّ السواد يطابق من وجهٍ المعنَى الجنسيَّ، ومن وجهٍ آخر المعنَى الفصليَّ، فإنّه بالضرورة يلزم فيه جهةٌ جنسيّةٌ وأُخرى فصليّةٌ.

جواب: أَمّا إنّ السواد في الأعيان إن كان فيه شيئان ـ حصّةُ لونيّةٍ وحصّةُ فصليّةٌ ـ فهما موجودانِ، ويلزم أن يكونا هيئتَين إذ لا بدّ لكلّ واحدٍ من المحلّ، ويلزم المحالات المذكورة. وأَمّا ما ذكرتَ في السؤال من أمر المطابقة أيضاً صحيحٌ، ولكن ليس كلّ ما يُحمَل على الشيء يُحمَل لأجلِ مطابقة صورةٍ عينيّةٍ، فإنّ الجزئيّة تُحمَل على زيدٍ وكذا مفهومُ الحقيقة ـ من حيث هي حقيقة ـ وليستا بصورتَين لذاته، ولا لصفةٍ من صفاتِه، بل هما صفتاه اللتان لا تحصلان في غير الذهن، وإنّما يُعتبر المطابقة في صفاتٍ لها وجودٌ في الذهن وفي العين أيضاً ـ كالسواد والبياض ـ ففي الحقيقة اللونيّة وصفٌ أعتباريٌّ، وكذا الأجناس والفصول، فالسواد حقيقةٌ واحدةٌ وجودُها في النفس كما هو في الأعيان، فلا ذاتيّ له بوجهٍ من الوجوه أي لا جزءَ له.

والذي بسطْنا القول فيه في الذاتيّ والعرضيّ، والألفاظ الخمسة، إنّما كان على الطريقة المشهورة وعلى سبيل التساهل، إذ لو كان اللون جزءًا للماهيّة لكان جزءًا في الأعيان، ولو كان جزءًا في الأعيان، فكان الفصل أيضاً جزءاً آخر، وكانا موجودَين إذ ليس أحدُ الجزءَين هو الآخر ولا المجموعَ، فكان السواد مجموعَ عرضَين لا عرضٌ واحدٌ ولزم ما قلنا. واللونيّة ان أُخذت عبارةً عن هيئةٍ ينفعل عنها البصر من حيث أنّها ينفعل عنها البصر، فأنفعال البصر عرضيٌّ لِما ينفعل عنه البصر، ويُعقَل السواد أوّلاً ثمّ يُعقَل أنه ينفعل عنه البصر، وإن كانت اللونيّة أمراً آخر يعقل السواد مع الجهل بها، فليست داخلةً في مفهوم السواد.

والحقّ إنّ السواد والبياض لا جزءَ لحقيقتهما، وليس للسواد فصلٌ مجهولٌ كما يفرضه المشّاؤون، بل السواد معلومٌ كما هو، والمحسوسات من الأمور من حيث كونها محسوسةً تصوّرُها فطريٌّ.

وتعريف السواد: بأنّه «لونٌ جامعٌ للبصر» تعريفٌ بما هو أَخفى من السواد، والمشاهدات هي المبادئ ـ التي يجب أن ينتهي إليها الفطريّاتُ ـ ولا تعريفَ لها.

وإذا كان كذا فالأجناس والفصول للأمور البسيطة لا تكون إلاّ باعتبار ما يُؤخَذ من جهةٍ عقليّةٍ اعتباريّةٍ اعتباراً لا يبعد عن جوهر الذات بحيث يتعدّى إلى الأنواع ما يجب على طبائعها مع قطع النظر عن كونها ذهنيّةٌ، كما تَجدُ من وجوب العرضيّة على اللون وجوبَها على السواد.

ومن وجوب الجسميّة على الحيوانيّة وجوبَها على الإنسان، واختلاف حقيقة السواد والبياضِ معرفتُه فطريّة.

وقد عرّفناك انّ الضابط في اختلاف الأنواع اختلافُ الحقائق. وعرّفناك أن الذي يقال من تقوّمِ وجود المتخصّص بما يخصّصه ـ كيف حاله في الصور وغير الصور ـ وإنّ الذي قيل «إنّ المخصّص إن كان بحيث يُرفَع يرتفع المتخصّص فهو فصل» مفسوخٌ كونُه ضابطاً بالسواد المتخصّص بالفرس، فيُسمّى باعتبار هذا التخصيص ج مثلاً، ولا يلزم أن يكون ج نوعاً، وإن كانت النسبةُ إلى الفرس إذا رفعناها بطل السواد. وايساغوجي أكثره معلّقٌ لا يثبت على البحث المستقصي.

(١١٦) **فائدة**: والذي يقال: في الطبائع العامّة أنّه «إن وجب تخصّصُها بأحد الجزئيّات فلا يُوجَد لغيرِها، وإن أمكن فلحوقُها به لعلّةٍ» إنّما يصحّ أن يقال هذا إذا كانت الطبيعةُ ـ التي يعرض لها العموم ـ لها صورةٌ في الأعيان وليست لازمةً معلولةً لكلِّ واحدٍ، والطبيعة التي بها الخصوص أيضاً، أَمّا مِثلُ العدديّة للثلاثة والأربعة فلا يقال: «أنّها إن اقتضت التخصّصَ بأحدِهما فلا تُوجَد للآخر، وإن لم تقتض التخصّصَ بأحدِهما، فممكنٌ لحوقُها بكلِّ واحدٍ»، وإنما لا يصحّ في العدد لأنّ العدديّة أيضاً من الأمور الاعتباريّة لِما ذكرنا، وليس في الأعيان للعدديّة ـ من حيث أنّها عدديّة فحسب ـ صورةٌ حتى يكون لحوقُها واجباً أو ممكناً في الأعيان.

والجوهر والعرض يلزمهما إمكانُ الوجود، ولا يقتضي طبيعةُ إمكان الوجودِ تخصّصاً بأحدِهما، ولا لحوقُها به ممكنٌ بل هو لازمٌ لكلِّ واحدٍ، ويصحّ أن يكون لازمُ أمرَين مختلفين في الحقيقة واحداً بالنوع، وكذا الزوجيّة للستّة والأربعة.

وما يقال أنّ للطبيعة الجنسيّة استعدادَ لحوقِ جميعِ الفصول بها، ففي الحقائق البسيطة قد عرفتَ جهةَ الامتناع، وأنّها في الأعيان شيءٌ واحدٌ. وأَمّا الأمور الاعتباريّة فحالُها شيءٌ آخر، بلى إذا كانت طبيعةٌ ـ كالجسميّة أو الهيولى أو نحوها ـ لها تحقّقٌ في الأعيان، فتخصّصُها بالمائيّة أو السمائيّة أو بعضِ الهيئات لو كان لذاتها ما صحّ وجود جسميّةٍ غير متخصّصةٍ بتلك النوع أو الصورةِ أو الهيئة، فلا بدّ من مخصِّصٍ وعلّةٍ التخصّص في الأعيان، فإنّ نسبة الجسميّة إلى جميع هيئاتها ولواحقِها إمكانيّةٌ، ولا مانع من فرضِ بقاء هيولى أو جسميّةٍ وتبدّل صُورَ أو أعراض عليهما. افهمْ غرضَ هذا الفصل وما قبلَه، فإنّها مباحث مهمّة!

[٨]
فصل
«في قارّ الذات وغير قارّها»

(١١٧) **الموجود** ينقسم إلى قارّ الذات وغير قارّ الذات، ومن هذا التقسيم يخرج بحثُ الحركة في العلم الكلّيّ. وأَمّا الذين زعموا إنّ الهيئات لا يُتصوّر

بقاؤُها زمانَين بناءً على حجّةٍ لهم فاسدةٍ ـ ذكرناها في المغالطات ـ فقد غلطوا، وقد ذكرنا جهة الغلط فيها، وإنّما غلطوا من الحركة. ثمّ السواد إن استحال ثباته فهو نفس الحركة، ثمّ إذا بقي زماناً ـ والزمان ليس له جزء لا يتجزّى ـ فقد استمرّ وجودُه زمانَين لأنّه ينقسم إلى أجزاء زمانيّة، ثم السواد له ماهيّة ممكنة، لا يصير ممتنعاً لذاته بعد الوجود، بلى يبقى ممكناً في ذاته، والزمان الأوّل كالثاني، فيمكن ثباتُه فيه وإلاّ ممتنع لذاته بعد الإمكان، وهو محال.

[٩]
فصل
«في ما يمكن عليه التناهي وما لا يمكن»

(١١٨) **الموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه التناهي، وإلى ما لا يصحّ، ومن هٰهنا يخرج بحثُ تناهي الأبعاد وآثارِ القوى في العلم الكلّيّ.

[١٠]
فصل
«في ما يمكن تجزئته وما لا يمكن»

(١١٩) **الموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه التجزئة، وإلى ما لا يصحّ، ويخرج من هٰهنا بحثٌ في النفس والجوهر الفردِ، وغيرهما وقد سبق.

[١١]
فصل
«في ما يصحّ أن يكون جزءً لحقيقة أُخرى وما ليس كذلك»

(١٢٠) **والموجود** ينقسم إلى ما هو جزء لحقيقةٍ أُخرى، وإلى ما ليس بجزءٍ لحقيقةٍ أُخرى. والأوّل: هو الذي يُؤخَذ مع اعتبار مادّيّ أو صوريّ أو جنسيّ أو

فصليّ، والثاني: ما هو نوعٌ أو شخصٌ منه، إمّا مركّب أو بسيط لا يصير جزءًا لحقيقةٍ أُخرى كالمفارق من جميع الوجوه، وإن كان السواد أيضاً ليس بجزءٍ لحقيقةٍ أصليّةٍ، بل للأسود من حيث هو أسود.

[١٢]
فصل
«في ما يصحّ عليه الحركة وما لا يصحّ»

(١٢١) **والموجود** ينقسم إلى ما يتصوّر عليه الحركة، كالجسم وإلى ما لا يتصوّر عليه الحركة، والذي لا يتصوّر عليه الحركة بوجهٍ من الوجوه المفارقُ من جميع الوجوه، فإنّه لا يتحرّك بالذات ولا بالعرض. وأَمّا النفس فقد جوّزوا فيها حركةً في الكيف كما أشرنا إلى طريقة القوم فيها.

وأَمّا الصور والأعراض فإنّها لا تتحرّك بالذات أصلاً، وإن كانت تتحرّك بالعرض. وقد ذكر في الكتب بيان أنّ الأعراض والصور لا تنتقل بحجّةٍ، وهي أنّها كما أنّ وجوب وجودِها بالمعنى العامّ في مادّةٍ عامّةٍ فكذلك وجوب وجودها الخاصّ في مادّةٍ خاصّةٍ، إذ لو لم يجب وجودها الخاصُّ في مادّةٍ خاصّةٍ فما حصلت فيها، فإذا كان وجوب وجودها فيها فلا يصحّ أن يكون في غيرها، إذ يكون حينئذ تخصّصُها بأحدهما ممكناً لا واجباً.

(١٢٢) **بحث وانتقاد**: وهذا فيه غلطٌ، وتضييعُ اعتبارات ولا مانع أن يكون للشيء وجوبُ وجودٍ في وقتٍ مّا بأمرٍ، ويتبدّل إلى خلفٍ بنوب في أن يكون وجوب وجوده به، كما في الهيولى التي يبقى وجوبُ وجودِها بصُوَرٍ على سبيل البدل.

وعسى أن يقول قائلٌ: إنّ وجوب وجودها العامّ ـ أي الهيولى ـ بالصورة العامّة، فوجوبُ وجودِها الخاصّ بصورةٍ خاصّةٍ، وإلاّ ما صحّ حصولها معها. وإذا كان وجوب وجودها بها فلا يصحّ أن يحصل وجوب وجودها بغيرها، وإلاّ كانت

نسبتها إليها ممكنةً. فإن منع أنّ الهيولى وجوبُ وجودِها الخاصّ بالصورة الخاصّة، فيمنع الخصم في الصورة أنّ وجوب وجودِها الخاصّ بالمادّة الخاصّة، بل الصورة على مذهبه المادّةُ إليها أَحْوَجُ منها إلى المادّة، فيكون الزامُ الخصمِ أشدَّ. ـ وإن قال: المادّة ليس لها وجوبُ وجودٍ خاصٍّ، بل وجوبُ وجودٍ واحدٍ يتقوّم بالصور على سبيل البدل، ـ فيقول المثبت لنقلِ الصور مثل هذا!

ويقول قائلٌ أيضاً: البيت وجوبُ وجودِه العامّ بالبناءِ العامِّ، فوجوب وجودِه الخاصّ بالبناء الخاصّ، وإلاّ ما حصل به، فلا يتحقّق دونه، وإلاّ أمكن نسبتُه إلى البناء وقد فُرض واجباً. وكذا النفس وجوب وجودِها الخاصّ بالبدن الخاصّ، وإلاّ ما حصلت معه، فلا تتحقّق دونه، وإلاّ كان التخصيص بالبدن ممكناً وكان واجباً! والغلط في الكلّ متساوٍ في أنّه لا يلزم من وجوب وجود أمرٍ بشيءٍ في حالٍ مّا أن لا يجب في غير تلك الحال ببدلٍ له، أو لا يستغنى عنه، وعن بدله في حالٍ آخر.

وأقربُ ما يقال ههنا الطريقة العتيقة، وهي أنّ الصورة والعرض لو صحّ عليهما الانتقال من محلٍّ إلى محلٍّ آخر لاستقلاّ بالحركة والأينيّة، فإنّه لا يحصل التحرّك إلاّ على إستقامةٍ من جسم إلى آخر، سواءٌ كان من محيط إلى محاط وبالعكس، أو من متيامن إلى متياسر. وإذا استقلّت بالحركة فاستقلّت بالجهات، فكان الذي منها إلى صوبٍ غيرَ الذي منها إلى صوبٍ آخر، فيلزم لها طول وعرض وعمقٌ مّا، فهي جسم متحرّك وقد فُرضت هيئةً، وهذا محال.

وإن فرضتَ أنّها تنعدم عن أحدِ المحلَّين وتحصل في المحلّ الثاني فما انتقلْت، وقد بُرهَن على استحالة عودِ ما انعدم في ما سبق. ولا بدّ للحصول في المحلّ الثاني من الحركة المستقيمة إليه، ثمّ إذا فُرض السواد متحرّكاً إلى محلٍّ وبين المحلَّين المقابلَين هواءٌ إِمّا أن ينتقل إلى الهواء أوّلاً، فحينئذ يجب أن يسودّ الهواءُ عند انعدام عرضٍ عن محلّ ـ إذ لا بدّ من العبور على الهواء المحيطِ بذلك المحلّ ـ أو جزءٌ من ذلك الهواء، وليس كذا، أو كان يحصل في المحلّ الثاني دفعةً، والذات تلك الذات دون انتقال، وهو محال. ثمّ آنُ مفارقتِه عن محلٍّ غيرُ آنِ

حصوله في محلٍّ آخر قابلٍ له، وبين الاثنَين زمانٌ هو زمان قيامِه بنفسه، وهو محال.

(١٢٣) **والموجود** ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة والسكون بالفعل، وإلى ما يصحّ عليه الحركة ويمتنع عليه السكون، وإلى ما يمتنعانِ عليه. أَمّا الذي يمتنعان عليه فهو المفارق، فإنّ السكون عدمٌ مقابلٌ للحركة، فلا يصحّ أن يقال في ما لا يُتصوّر عليه الحركة. وليس السكون عبارةً عن انتفاء كلِّ ما يسميّه المشّاؤون حركةً بل الحركتان المعتبرتان ـ وهما ما بحسب الوضع والأين، وقد سبق بيان حال كون ما سواهما حركة أو غير حركة ـ والأعراض شاركت المفارقات في استحالة الحركة والسكون عليهما، وكذا الصور إلاّ إنَ الهيئات لها حركة وسكون بالعرض بخلاف المفارق، وأَمّا الذي يصحّ عليه الحركة ولا يصحّ عليه السكون فهو الجرم الفلكيّ.

والذي علّل حركة الفلك بمجرَّد إنّ الكُريّ ليس كونُه على وضعٍ أَوْلَى من كونه على وضعٍ آخر، فليس هذا التعليل أَوْلَى من أن يقول: السكون بالفلك أَوْلَى لأنّ حركته إلى جانبٍ ليست وُلْيَا منها إلى جانبٍ، فدون نفسٍ محرِّكةٍ وإرادةٍ متعيّنةٍ لا يتعيّن لها وضعُ حركةٍ وسكون.

ومَن أعطَى تقاسيمَ الموجود في العلم الكلّيّ حقَّها يمكنه أن يأتي على جميع قواعد الطبيعيّ والإلَهيّ في تقاسيم العلم الكلّيّ بحيث يصير الكلُّ علماً واحداً إلاّ إنّ التفصيل أَلْيَقُ.

[١٣]
فصل
«في العلّة والمعلول»

(١٢٤) **ومّما قُسم** إليه الموجود العلّة والمعلول، فإنّ الموجود لا يخرج من العلّيّة والمعلوليّة. وقد ذكر بعض أهل العلم إنّ العلّة هي ما يحصل منه وجود شيء آخر، ولم يحصل وجوده من ذلك الآخر، وهذا فيه ما لا ينبغي، بل يكفي أن

يقال: إنّ العلّة على أحد مفهوميَها هي ما يجب به وجودُ شيء آخر، أو ما يحصل به وجود شيء آخر. وهذا القدر كافٍ.

ثمّ يلزم ذلك أن لا يكون وجودَه من ذلك الآخر، وليس علّيّته لأنّه «ليس وجودُه من الآخر» بل لأنّ «وحود الآخر منه» حتى إن كان وجودُه من الآخر، وكان وجودُ الآخر منه ـ وما استحال هذا ـ كان كلُّ واحدٍ علّةً ومعلولاً للآخر، وما كان يُخِلّ بمفهوم العلّيّة، بل الاستحالة في أنّ شيئاً واحداً لا يمكن أن يكون علّةً لأمرٍ واحدٍ ومعلولاً له، وليس للاكونِ وجودِ المفروض علّةً للمأخوذِ معلولاً له مَدخلٌ في علّيّته.

والعلّة قد يقال ويُعنَى بها ما يتوقّف وجودُ الشيء عليه، وهذا إمّا أن يكون كلَّ ما يجب به وجودُ الشيء، أو جزءَ ما يجب به وجود الشيء، فإنّ المعلول يتوقّف على جزء العلّة وعلى كلّها.

والذي ظنّ إنّ المعلول لا يتوقّف إلاّ على العلّة المتعيّنة، أمّا إذا كان للشيء مطلقاً عللٌ فلا يتوقّف وجودُه على أحدها، لم يعلم إنّ العلّة إنّما هي علّة بحسب الوقوع في الأعيان، والشيء الجزئيّ ليس له علّتانِ على ما سنذكر، ولا يقع الجزئيّ إلاّ بعلّةٍ واحدةٍ حتى إنّ فُرض وقوعُ علّةٍ أُخرى حصل منها جزئيٌّ آخر غيرُه، فهو من حيث ذاته وشخصيّته موقوفٌ على علّته المتعيّنة لا غير. وأمّا الكلّيّ فسنذكر حالَه.

(١٢٥) **والعلّة** بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّةٍ تامّة وهي المجموع، وإنما تُسمَّى علّةً تامّةً على الاصطلاح الثاني، أمّا على الاصطلاح الأوّل فلا علّة غيرها. وأمّا الغير التامّة من العلّة بالاصطلاح الثاني تنقسم إلى الفاعليّة والغائيّة والصوريّة والمادّيّة، ومن ظنّ إنّ اسم العلّة على هذه الأربعة بالاشتراك أخطأ خطأً فاحشاً.

ثم العجب إنّه يذكر إنّ العلّة تنقسم إلى كذا وكذا، ثم يقول «لفظ العلّة عليها بالاشتراك»، وكيف يُقسَم اللفظُ المشترَك؟ بل الحقّ إنها على الكلّ بالمعنى الثاني، وهو ما يتوقّف عليه وجود الشيء.

ويقولون: إنّ العلّة إمّا أن تكون جزءاً للشيء، وهذا ينقسم إلى ما يكون به الشيء بالفعل ـ وهي الصوريّة ـ وإلى ما به يصحّ أن يكون الشيء بالقوة ـ وهي المادّية. ـ والذي ليس بجزءٍ إمّا أن يكون ما لأجلِه الشيء ـ وهي الغائيّة ـ أو ما يكون به الشيء، وهو خارجٌ عنه وهو العلّة الفاعليّة، ويقال ما منه الشيء وهو مباينٌ أيضاً للفاعليّة. وأَمّا المادّيّة فلها اعتبار العلّيّة إلى ما منها وإلى ما فيها. فأَمّا ما منها: فهي العلّة العنصريّة له كالنوع العنصريّ من الماء والهواء وغيرهما. وأَمّا ما فيها فكالهيئات، وربّما تقال علّةً قابليّةً لها، وربّما تُجمَع بالنسبة إلى ما منها، وفيها في اسم العلّةِ المادّيّة. فتكون العلل أربعاً، وربّما تُفصَّل فتكون خمسةً. والصورة أيضاً يختلف اعتبارُ تقويمها للمادّة وللمجموع منهما، وأمر هذا قريبٌ.

ومن الموجودات ما ليس لها غيرُ علةٍ فاعليّةٍ كالعقول، فإنّها ما حصلتْ لوجودِ غيرِها، ولا مادّة لها ولا صورة. ـ ومنها ما لها علّة فاعليّة وصوريّة ومادّيّة، ولكن لا علّة غائيّة لها على رأي غير المشّائين، كالأفلاك فإنّ لها مادّة وصورة، وأمّا أمر الغائية فسنذكُرها عند كلامنا فيها.

(١٢٦) **والعلّة الفاعليّة** قد تكون قريبةً وقد تكون بعيدةً، وقد تكون عامّة وخاصّة، كلّيّة وجزئيّة، وتُؤخَذ بالذات وبالعرض على ما ذكروا. وكذا غيرها من العلل الأربعة فالصانع للبيت علّة تامّة، والبناء علّة خاصّة له بالنسبة إلى الصانع ولكنّه كليّ، فإذا قيل: «هذا البناء» صار جزئيّاً، وقبلَ الشروعِ فاعلٌ بالقوة، فإذا شرع صار بالفعل، وآمِرُ البناء ومستعمِله بانٍ بالعرض وسبب بعيد، وكلّ سببٍ بعيدٍ لا يخلو نسبةُ الفعلِ إليه عن كونه بالعرض.

والأمر الجزئيّ الواقع لا يصحّ أن يكون له علل تامّة كثيرةٌ، ويجوز أن يكون له عللٌ غيرُ تامّةٍ كما ذكرنا من الصورة والغاية وغيرهما. وتبيينُ امتناع عللٍ كثيرةٍ تامّةٍ لشيءٍ واحدٍ جزئيٍّ.

إنّ تلك الكثرة إمّا أن يكون لكلّ واحدٍ مَدخلٌ في وجود المعلول وله توقّفٌ عليه، أو فيها ما لا مدخل له ولا يتوقَّف عليه. فإن كان لكل واحد مدخلٌ، وتوقّف

عليه الشيءُ، وما حصل به وحدَه، فهو جزء العلّةِ والمجموعُ علّةٌ واحدةٌ. وإن كان فيها ما لا مدخل له في تحصيل الشيء فحصل الشيء دونه، فليس بعلّةٍ ولا جزء علّةٍ.

وأَمَا الأمر الكلّيّ كالحرارة المطلقة، يجوز أن يقال بوجهٍ ما إنّ لها عللاً كثيرةً، لا بأنّ الكلّيّ المطلق يقع في الأعيان ولا بأنّ الواقع في الأعيان له علل كثيرة كاملة، بل لأنّه لا يتعيّن لوقوعِ جزئيّاتِه واحدٌ من الجملة موقوفاً عليه لا غير، كالحرارة فإنّها يجوز أن يقع جزئيّاتٌ منها بسبب الحركةِ، وأُخرى بسبب الشعاع، وأُخرى بسبب ملاقاة النار.

ويجوز أن يكون للأشياء الكثيرةِ لازمٌ واحدٌ بالنوع، وعرضيّ مفارقٌ واحدٌ أيضاً بالنوع، وأشياءُ كثيرةٌ هي عرضيّة غيرُ لازمةٍ لشيءٍ واحدٍ أيضاً باعتبارات. وأمّا الشيء الواحد من حيث وحدته لا يُتصوّر أن يكون لها لوازم كثيرة، والعلّة الواحدة من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون لها معلولات كثيرة، بلى يجوز أن يكون العلة الفاعليّة واحدةً، ويختلف الأثرُ باختلاف القوابل، مثاله: الشمس وحصول الألوان المختلفة بشعاعها وتبييضها لثوبِ القصّار وتسويدها لوجهِه.

ويجوز أن يكون العلّة القابليّة واحدةً، وتختلف الآثار فيها لإختلاف الفاعلين كجسمٍ واحدٍ يتسخّن من الحارّ، ويتبرّد من البارد.

ويجوز أن يكون الفاعل واحداً، والقابل واحداً ويختلف الأثرُ باقتران أمورٍ مختلفةٍ تنضمّ إلى الفاعل أو القابلِ كنجّارٍ واحدٍ يتّخذ من خشبٍ واحدٍ أشياءَ مختلفةً لاختلاف الإرادات والدواعي.

(١٢٧) **والمؤثر** الطبيعيّ إذا وُجد القابلُ لأثرِه ولا عائق يجب أثرُه فيه. والمؤثّر الأراديّ أيضاً، إذا حصلت معه الإرادة مع حضور ما ينبغي وانتفاءِ ما لا ينبغي، يجب أثره.

وكلّ ما لا يتوقّف على غير شيءٍ إذا وُجد ذلك الشيء يجب وجوده به، وإلاّ توقّف على غيره وقد وُضع إنّه ما توقّف على غيره، ووجود المعلول يتعلّق بالعلّة

من حيث هي علّة على الجهات التي تكون بها علّةً من إرادةٍ، أو معاونٍ، أو أمرٍ ينبغي، أو انتفاءِ أمرٍ لا ينبغي. فإذا حصل الجميع فيجب، وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء، أو انتفاءِ البعض فينتفي المعلول، وان دام المرجّح دام الترجيح، وان دام انتفاءُ المرجّح دام انتفاء الترجيح.

والمرجّح وزوال المانع له مَدخلٌ في العلّيّة، فإنّ العلّة يُعنَى بها ما يجب وجود الشيء به، والشيء الذي له مانع لا يجب وجوده إلاّ بزوال المانع.

وما يقال: «إنّ السبب في هويّ السقفِ طبعُه والمانع كان قد منعه»، فإذا لم يجب وجود الهويّ بمجرّد الطبع وكانت الطبيعة حاصلةً، وما وجب الهويّ فليس إلاّ إنّ المانع يجب أوّلاً أن يرتفع ليهوى، فوجوب الهويُّ بالطبع والإرتفاعِ. ولا نعني بالعلّة إلاّ ما يكون بتحقّقه وجوب الشيء بتّة بحيث لا يبقى النسبةُ الإمكانيّة العريّة عن الترجيح.

وما يقال: «إنّ الموجبَ الطبعُ لولا المانع» اعتراف بأنّ الوجوب موقوفٌ على ارتفاع المانع. وتعلم إنّ طبيعة الماء ليست مقتضيةً للبرد بذاتها، إذ لا يجب البرد إلاّ بالطبيعة وزوالِ المانع، ألم تر أنّ المثلّث لمّا كان موجباً لزواياه لذاته ما تأتّى لمانعٍ أن يمنعَ لحوقَ الزوايا الثلاثة به إلاّ بإبطال ذاته؟ ولسنا نقول: إنّ العدم يُعطِي وجودَ شيءٍ إذ العدم لا ذات له، بل نعني إنّ ترجّح وجودِ الشيء على عدمه ووجوبَه ما حصل إلاّ بذاتٍ مشروطٍ معها عدمُ المانع.

ونفس العلّيّة وصفٌ اعتباريٌّ، وعدم المانع له مفهوم في الذهن، فيأخذ الذهن جملةً ويحكم عليه بالعلّيّة.

وهذا النزاع لفظيّ أي قولهم: «إنّ زوال المانع له مَدخلٌ في العلّيّة أم لا؟» فإذا اعتبر حال الوجوب ينكشف الحال. وما يقال: «إنّ المانع علّة عدم الشيء» لا حاصل له، فإنّ العدم لا ذات له فلا تحصيل له، بل علّة العدم عدمُ علة الوجود، والعدم ذاته ليس بمقدور ولا معلولٍ.

[١٤]
تحصيل
في ما ذُكر في الغاية

(١٢٨) **قالوا**: الغاية قد تكون في نفس الفاعل ـ كالفرح والغلبة ـ وقد تكون خارجَ الفاعل ـ كوجود صورة الكرسيّ في الخشب ـ وقد تكون في ثالثٍ ـ كما يفعل إنسان لرضاءِ غيره ـ. ورُسم الاتّفاقيّ بإنّه غاية عرضيّة لأمر اراديّ أو طبيعيٍّ أو قسريٍّ، والقسريّ ينتهي إلى طبيعيٍّ أو اراديٍّ فالطبيعة والإرادة متقدّمة على الاتّفاق، وإنما يكون غايةً بالعرض إذا كانت غايةٌ بالذات، فالأمور الطبيعيّة والاراديّة غاياتٌ بالذات والإتفاقيّة غاياتٌ بالعرض: فالخارج إلى السوق لِشِرَى سِلْعَة إذا لقي غريمَه من دون أن كان قبلَ ذلك عارفاً بإنّه سيجده عاجلاً الخروجَ لأجله، فظفرُه بالغريم اتّفاقٌ وشِرَى السلعةِ غايةٌ ذاتيّةٌ، والسبب الاتّفاقيّ قد يتأدّى إلى غايته الذاتيّةِ كالحجر الهابط إذا شجّ، ثم هبط إلى مِهْبِطِه الذي هو الغاية الذاتيّة، ويُسمَّى بالقياس إلى الغاية الطبيعيّة سبباً ذاتياً، وبالقياس إلى الغاية العرضيّة سبباً اتفاقيّاً. وربّما لا يتأدّى إلى الغاية الذاتيّة، بل اقتصر على الاتفاقيّ كالحجر الهابط إذا شجّ ووقف، ويُسمَّى بالقياس إلى الغاية الذاتيّة باطلاً.

(١٢٩) **قالوا**: وليس من شرط الغاية الرَوِيّة، فإنّ الرَوِيَة لا تجعل الفعلَ ذا غايةٍ، بل ربّما تخصّصه ببعض جهاتٍ جائزةِ الوقوع، وأصحاب ملكات الصناعات «لا يتفكّرون عند الخوض فيها» كالعوّاد الماهر لا يتفكر في كلّ نَقْرةٍ.

وللطبيعة غاياتٌ مع عدم إرادةٍ ورَوِيّةٍ. ـ قالوا: وقد يكون الغاية نفسَ ما أرتُسم في التخيّل من الصورة وينتهي إليه الحركة ـ كالذي اختار مقاماً للملالة عن مقامٍ كان فيه ـ وقد يكون الغاية غيرَ نفسِ ما ينتهي إليه الحركة ـ كَمن يقصد مكاناً لِلقاءِ صديقٍ.

قالوا: ومبدأ الحركة ان كان تشوّقاً تخيّليّاً وحدَه فهو الجزاف ـ كالعبث باللحية ـ وإن كان التشوّقَ التخيّليَّ مع مزاجٍ أو طبيعةٍ ـ مثل التنفّس أو حركةِ المريض ـ

يُسمَّى قصداً ضروريّاً، أو «إن كان» تخيّلاً مع ملكةٍ نفسانيّةٍ داعيةٍ غير محوجةٍ إلى رَوّية يُسمَّى عادةً. وان كان مبدأ الحركة شوقاً تخيّليّاً ورَوِيّةً وتأدّي إلى الغاية فليس بعبثٍ. ولا بدّ في هذه الأشياء كلّها من شوقٍ وتخيّلٍ حتى العبث باللحية والساهي والنائمُ يفعل فعلاً مّا، ولا يخلو عن تخيّل لذّةٍ، أو زوالِ حالةٍ مملولةٍ، والتخيّل شيءٌ والشعور بالتخيّل شيءٌ، وبقاء ذلك الشعور بالتخيّل في الذكر شيءٌ آخر. فلا ينبغي أن ينكر التخيّل لعدمِ انحفاظه في الذكر.

تقسيم الضروري:

وقسموا الضروريّ ـ الذي هو أحد الغايات بالعرض ـ إلى ثلاثة أقسام: إمّا أمر لا بدّ من وجوده حتى يُوجَد الغاية على أنّه علّة لها ـ مثل صلابة الحديد ليتمّ القطع ـ وإمّا أمر لا بدّ من وجوده حتى يوُجَد الغاية على أنّه لازمٌ للعلّة ـ كالدكنة للحديد ـ وإمّا أمر لازم للغاية ـ كحبّ الولد اللازم للغاية في التزوّج، وهو التناسل، وكحدوث الحادثاتِ العنصريّة عن حركة الافلاك وغايةُ الحركة الفلكية ما فوقها.

قالوا: والموت غايةٌ نافعةٌ لنظام النوع وللنفس أيضاً، وهو من القسم الضروريّ. قالوا: وكون أشخاص النوع غيرَ متناهيةٍ ليس بغايةٍ ذاتيّةٍ، بل الغاية وجودُ الإنسان مثلاً، ولمّا امتنع إلاّ على سبيل الّلانهاية، فالّلاتناهي من القسم الضروريّ ومن القسم الأوّل.

قالوا: والاكثريّ لا يُسمَّى اتّفاقيّاً، وإذا لم يقع الأكثريّ فإنّما يكون عدمُ وقوعِه لمانعٍ.

والاتّفاق إذا عُني به وقوعُ الأمر من دون أن يجب وجودُه بعلّةٍ مرجّحةٍ فهو محال، وما لا يجب لا يكون.

والعلّة الغائيّة هي علّة فاعليّة لِعلّيةِ الفاعليّةِ، وليست علّةً لوجود العلّة الفاعليّة. والعلّة الفاعليّة علّة لوجود العلّة الغائيّة، وليست علّةً لعلّيّةِ العلّة الغائيّةِ، بل هي علّة لذاتها، والغائيّة بالحقيقة ما هي متمثّلة في نفس الفاعل، وهي التي تكون علّةً. وأَمّا الواقع في الأعيان فهو معلول الفعلِ لا علّتُه.

(١٣٠) **بحث وتحصيل** هذا مُلخصّ كلامهم، وفيه صحيح، وفيه أمور وتقسيمات متزلزلة: كتقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل ـ كالفرح ـ وإلى ما يكون في القابل، وإلى ما يكون في ثالثٍ ـ كرضاء إنسانٍ ـ فإنّ القسمَين الآخرَين في الحقيقة اشتركَا في القسم الأوّل، وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإنّ الباني لا يبنى ـ والمحصِّل كرضاءِ إنسانٍ بفعلٍ لا يُحصِّل ـ إلاّ لطلبِ أَوْلَوِيَّةٍ تعود إلى نفسه.

وكذا ما ذكروا في التقسيم الآخر: إنّه قد يكون الغاية نفسَ ما ينتهي إليه الحركة، وقد يكون أمراً آخر كما ذكرنا من طلبِ مكانٍ للملالة عن غيره، أو للقاءِ صديقٍ، ولولا أَوْلَوِيَّة وطلبُ فرحٍ أو انتفاعٍ يعود إلى نفس الإنسانِ ـ أو أيِّ طالبٍ يُفرَض ـ ما فعل، والباني للاستقرار والانتفاعِ العائدِ إلى نفسه يبني، وإلاّ ما بنى.

فجميع الغاية لما يفعله علَة غائيّة إنّما هي عائدة إلى نفس حصولٍ ما هو أَوْلَى له، بلى الصورة في القابل وغيرها ـ من حصول الدار ونحوها ـ هي نهاية الفعل وهي غاية بمعنى النهاية، أَمّا بمعنى أن تكون هي العلّة الغائيّة التي هي أَقصَى ما يُطلَب الشيء لأجله فلا، وتتمّة الكلام في الغاية ستأتي في ما بعد.

[١٥]

فصل

«في أثر الأمر الوحدانيّ»

(١٣١) **واعلم** إنّ الأمر الوحدانيّ أثره وحدانيّ، فإنّ الواحد من جميع الوجوه إِن صدر عنه اثنان، فلا بدّ من اختلافٍ مّا بين اثنَين إِمّا بالحقيقة وإِمّا بعرضيٍّ، وإذا اختلف المعلول بالعرضيّ فيكون هو قد أفاد العرضيَّ الغيرَ المتّفقِ في الاثنَين، وقد أفاد ذات كلٍّ واحدٍ والعرضيَّ الذي فيه، وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة، ففي الجملة لا بدّ وأن يصدر منه مختلفَا الحقيقةِ، وإن لم يكن اختلافُ الحقيقة إلاّ في مميِّزَي المشتركَين أو المخصّصِ والمتخصّصِ. وإذا اختلف المقتضى اختلف

الاقتضاء، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء، وإذا كان كذا اختلف في ذاته جهتانِ، وقد كان وحدانيّاً، هذا محال.

وممّا يُذكر ههنا أنّ اقتضاء أحدِهما غيرُ اقتضاء الآخر، فكيف يكون بجهةٍ واحدةٍ يقتضي شيئاً ولا يقتضيه؟ وربّما يمكنك أن تستبصر أنّك بإرادةٍ واحدةٍ لا تتفرّع إلى إراداتٍ كثيرةٍ لا يمكن أن تفعل أفاعيلَ كثيرةً، كيف والفاعل الواحد في مادّةٍ واحدةٍ بشرائط متّفقةٍ لا يجوز أن يفعل فعلاً وخلافَ ذلك الفعل!

المشرع الرابع

في الإشارة إلى واجب الوجود

[١]
فصل
في مباحث ممّا هو مذكور قبله

(١٣٢) **وممّا ينقسم** إليه الموجود الواجب والممكن، والممكن لمّا كان لذاته لا يترجّح وجودُه على عدمه فلا بدّ له من مرجّحٍ، ولو ترجّح بذاته فكان ترجّحُه واجباً لذاته، فكان واجبَ الوجود بذاته، وكذا العدم.

وواجب الوجود لا بدّ من وجوده، فإنّ الموجودات حاصلة، فإن فُرضت واجبةً فقد وقع الاعتراف بالواجب، وإن كانت ممكنةً فتحتاج إلى مرجّحٍ، وكلّ واحدٍ من الممكنات ممكنٌ، فالمجموع ممكن لا بناءً في حكم الجميع على حكم كلٍّ واحدٍ - واقتصاراً على هذا الغدر، وزعماً لاطّرادِ حكمِ كلٍّ واحدٍ في الكلّ - بل لأنّ المجموع معلول الآحاد.

وإذا كانت العلل ممكنةً فالمعلول أَوْلَى بالإمكان. فالجميع إذا كان ممكناً محتاجاً إلى مرجّحٍ فليس مرجّحُه بممكنٍ، وإلاّ كان من تلك الجملة، فيجب أن يكون غيرَ ممكن.

وإذا لم يمتنع يجب أن يكون واجبَ الوجود بذاته. وإذا كان كذا فهو منتهى العلل إذ لو كان له علّة لكان ممكناً لا واجباً، فتبيّن به نهاية العلل.

وبهذا الطريق يتبيّن نهاية سلسلة العلل والمعلولاتِ، ولكن في طرف الصعود، أَمّا في طرف النزول فلا يتبيّن به، بل يحتاج إلى الرجوع إلى بعضِ براهين نهاية السلاسل المترتبة المجتمعة الآحاد ممّا أشرنا إليه في ما سبق.

(١٣٣) **وفي إثبات** الوجود الواجبيّ طريقتان: طريقة يتبيّن بها وجوده ـ ثمّ بعد ذلك يثبت وحدته ـ وطريقة يثبت بها أنّ واجب الوجود يجب أن يكون واحداً، ثمّ بعد ذلك يثبتون أنّ الأجسام وهيئاتها كثيرةٌ، فليس شيء منها واجباً، فتعيّن امكانها واحتياجها إلى مرجَحٍ واجبيٍّ، أو ما ينتهي إلى المرجّح الواجبيّ.

فمن الطرائق: اثبات إمكان العالَم الجسمانيّ، وإنّ الأجسام النوعيّة التركيبُ فيها ظاهرٌ، سواءٌ اعترف الباحث بهيولى هي أَبْسطُ من الجسم، أو لم يعترف، وسواءٌ اعترف بالصور التي تختصّ بالمشّائين أو لم يعترف، فإنّه لا بدّ له من الاعتراف بوجود هيئاتٍ زائدةٍ على الأجسام بها امتازتِ الأجسامُ وتعيّنت، وإنّ تلك الهيئات ليست واجبةَ الوجود بذاتها، وإلاّ ما افتقرت إلى موضوع، وإنّه ليس يقتضيها الجسم لذاته وإلاّ تشابهت، والأجسام أيضاً، مفتقرة إلى مميّزاتٍ ضرباً من الافتقار: أمّا على طريقة المشّائين ـ فإلى الصُوَرِ ـ وإمّا على طريقة غيرهم ـ فجميع الهيئات المميّزة كيف كانت ـ.

وعلى جميع القواعد يلزم أن يكون الأجسام المفتقرة في كثرتها إلى مميّزٍ ليست واجبةَ الوجود، بل هي ممكنة، ولولا المميّز ما صحّ إلاّ ذات واحدة منها، فالذوات الواقعة تحت الكثرة مُقرِّرُ كثرتِها مُقرِّرُ وجودها، إذ لولا الكثرة ما صحّ ذاتُ كلٍّ واحدٍ منها، ولولا مقرِّر الكثرة ما تقرّرت الآحاد، فإذا كانتِ الأجسام وهيئاتُها ممكنةَ الوجود وليس كلُّ واحدٍ منهما مرجِحاً للآخر ـ وإلاّ لزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم على نفسه وعلى نفسه وهو محال ـ فإمكانها يحوج إلى مرجّح، ولا بدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود.

(١٣٤) **والطريقة** الثانية استدلاليّة من الحركات. وقد علُم أنّ المتحرّك لا يُوجِب حركةَ نفسه بل يحتاج إلى محرّك، والأجسام الفلكيّة تبيّن أنّ حركاتها

نفسانيّةٌ لا طبيعيّةٌ والمباشر للحركة نفسٌ، ولا بدّ له من غاية. وإذا بُيّن أنه ليس غايتَها ما تحتها ولا حال لبعضها مع بعض، وإذ ليست للأجسام التي تحتها أو فوقها، ولا لنفوسٍ ما تحتها أو فوقها على ما تبيّن، فتعيّن أن تكون لأمرٍ غيرِ جسمانيّ، ولا ذي علاقةٍ مع المادّة، فإن وجب وجوده فهو المراد، وإن أمكن فيحتاج إلى مرجّح وينتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب.

وهذه الطريقة في أوّل النظر «لا» يترجّح عليها غيرُها من الطرائق، والفطرة السليمة عند استقصاء حال غيرها يختارها على باقي طرائق المشّائين لأنّ فيها شوباً حدسيّاً، وهي التي اعتمدها **ارسطاطاليس**. فإنّ الأمور الزائلة إمكانُها ظاهرٌ وانفعالُ العنصريّات عن الأمور السماويّة، وليست الموجودات متكافئةً، فإنّ الاجرام السماويّة قاهرةٌ للعنصريّات، والكواكب أشرف ما في السماء، والشمس أظهرُ وأقهر ما في السماويات، وما وقع توهّمٌ للقاصرين إلاّ بحسب الغلط في السماويّات، وهذه الطريقة تنفي كونَها الغايةَ الأقصى وتثبت وراءها ما هو أكملُ منها، وهو محرّكٌ لها لا على سبيل مُباشرةٍ وتغيّرٍ، بل على سبيل عشقٍ وإمدادِ نورٍ، فرفعت الحركاتُ هذا التوهّم.

(١٣٥) **ومن المسالك** القريبة التي للمتأخّرين أنّهم يثبتون أنّ الذي وجوده زائد على الماهيّة يجب أن يكون معلولاً، لأنّ الوجود لو كان واجباً في ذاته ما عرض لماهيّة غيرهِ، وكلّ عرضيّ معلّل إمّا بالماهيّة ـ كالزوايا الثلاثة للمثلّث ـ وإمّا بخارجٍ، وبالجملة لا يجب بذاته وإلاّ ما كان عارضاً لغيره.

قالوا: ولا يمكن أن يكون الماهيّة علّةً لوجود نفسها، فإنّه يلزم أن تكون قبلَ الوجود موجودةً لأنّه يلزم أن يكون العلّة متقدّمةً على المعلول بالوجود، وتقدّم الماهيّة على الوجود بالوجود ممتنعٌ.

ولمّا كانت الأجسام وأعراضها وجودُها زائداً على الماهيّة ـ وكلّ ما وجوده زائد على الماهيّة فهو ممكن ـ فجميع الأجسام والأعراض ممكنةٌ، فيحتاج في وجودها إلى واجب الوجود، وواجب الوجود أنّيّتُه ماهيّتُه، وإلاّ إن زاد وجوده على ماهيّته لكان ممكناً.

ثم يثبتون أنّ الذي وجوده ماهيّته لا يتعدّد، فإنّه إن كان شيئان وجودهما عين الماهيّة فلا يختلفان بالحقيقة ـ فإنّ حقيقتهما واحدةٌ وهي الوجود المحض ـ ولازم الماهيّة لا يختلف فيهما، فلا يقع الامتياز به، والعرضيّ الغير اللازم ليس اقتضاءً لماهيّةٍ واحدٍ منهما، وإلاّ كان لازماً متّفقاً في كِلَيهما، فلا بدّ من مخصّصٍ خارجٍ عنه تخصّصه به ويتعيّن هويّته بذلك التخصيص، فيكون ممكناً. وإذا كان كِلاهما كذا فكِلاهما ممكن، فيحتاجان إلى مرجّحٍ، وقد فرضنا واجبين، هذا محال. فبهذه الطريقة تبيّن إمكان العالَم ووحدانيّةُ واجبِ الوجود بذاته.

(١٣٦) **بحث وتخلّص**: وهذا إنّما يتمشّى إذا ثبت إنّ الوجود الزائد على الماهيّات له صورة في الأعيان ليُبنى عليه الكلامُ من أنّه إذا كان زائداً ليس بواجب في ذاته وإلاّ ما قام بغيره، والماهيّة لا تكون مُوجِبةً لوجودِ نفسِها. وأمّا إذا أُخذ الوجود أمراً أعتباريّاً فلا هويّةَ في الأعيان، فلا علّةَ له في الأعيان، فلا يتقرّر هذه الطريقة.

ثم قوله: «ان الوجود العرضي لو كان واجباً بذاته ما عرض للماهيّة».

فإذا قيل: «لَمَ قلتَ إنّه لا يعرض للماهيّة؟».

فيقول: «لأنّه إذا عرض فيكون قيامُه بالماهيّة»، ومعنى قيامه بالماهية إنّ الوجود وجوده في الماهيّة، فَفيه اعترافٌ مّا بإنّ للوجود قياماً أي وجوداً، ويؤدّي إلى السلسلة الممتنعة.

ومَن أراد أن يقرّر هذه الطريقة أَقرَبَ من هذا ربّما يتأتّى له أن يقول: إنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة تقع الماهيّةُ تحت مقولةٍ على ما سبق من الحصر المذكور، وهبْ إنّ الأعراض لا تنحصر في مقولةٍ، أليست قائمةً بغيرها على أيّ عددٍ كان معلومٍ أو مجهول؟ وكلّ مقولةٍ يُتصوّر الشركة فيها. ثمّ مقولات الأعراض قيامها بغيرها.

وأَمّا الجواهر فمحتاجةٌ إلى المخصِّصات، أو إنّ بعضها يحتاج إلى المخصِّصات. وإذا صحّ الإمكان على ما تحت الجنس، صحّ على الجنس

لطبيعته، إذ لو امتنع الإمكان على طبيعة الجنس ـ وما يمتنع على طبيعة الجنس يمتنع على طبيعة النوع ـ فكان لا يُتصوّر ممكنٌ من ذلك النوع، وإن أُخذتِ الطبيعةُ الجنسيّةُ أيضاً اعتباريّةً، فإنّ الحيوانيّة عند مَن يأخذها اعتباريّةً لمّا استحال عليها الحجريّة تستحيل على الأنواع التي تحتها، والممتنع على الجنس ـ وكذا الواجب عليه إذا كان للطبيعة لا لأجلِ عروضٍ بسبب كونه ذهنيّاً ـ يتعدّى إلى الأنواع.

فإذا احتاجت مقولاتٌ من الأعراض، وأنواعٌ تحت مقولةِ الجوهرِ إلى غيرها، ولزم الإمكان على بعضِ ما يقع تحت الجوهر، وعلى جميع المقولات الباقية، فلو دخل واجبُ الوجود تحت مقولةٍ للزم فيه جهةٌ امكانيّةٌ باعتبار الجنس، فما كان واجباً بل كان ممكناً، وهو محال. وإذ لم يدخل تحت مقولةٍ فلا ينبغي أن يكون له ماهيّةٌ ووجودٌ، بل يجب أن يكون وجودُه ماهيّتَه. والأجسام كلّها وهيئاتها ليست كذا، فإنّ وجوداتها زائدةٌ على الماهيّة، وإن أُخذت أيضاً اعتباراتٍ، فتلك الماهيّات الزائدة على الوجود ـ سواءٌ كان الوجود أعتباريّاً أو غيرَ اعتباريّ ـ ممكنةٌ لصحّةِ الامكان على الجنس من المقولات كلّها ـ سيّما على الحصر الذي ذكرناه ـ ويحتاج إلى مرجّح.

وأَمّا واجب الوجود فماهيّته على الطريقة المشهورة للمشّائين هي الوجود، فالذي هو صفةٌ اعتباريّةٌ أو غيرُ اعتباريّةٍ لغيرِه فهو له ماهيّةٌ في نفسه، فلا وجودَ عين الهويّة لغيره إلاّ له ـ كان الوجود اعتباريّاً أو غير اعتباريّ ـ، ولا وجودَ متحصّل في الأعيان إلاّ هو على طريقة اصحاب الاعتبارات.

(١٣٧) **وإذا تقرّرت** هذه القاعدةُ فيتأتّى من ههنا إثبات أن ليس في الوجود شيئان هما واجبَا الوجود، فإنه إذا كان الوجود نفسَ الماهيّة لهما، ولازم النوع يتّفق والعارض الغريب يُوجِب المخصِّصَ الخارجيَّ، ولا يصحّ أن يخصِّص كلُّ واحدٍ منهما نفسَه بشيءٍ ـ فيتقدّم تخصّصه على تخصّصه ـ ولا أن يخصِّص كلُّ واحدٍ منهما الآخر بشيء ـ فيتقدّم تخصّص كلّ واحدٍ على تخصّص مخصِصّه ـ فيتقدّم تعيّنُه على تعيّن نفسه، وهو محال.

ولا يتأتّى أن يُفرَض بين واجبَي الوجودِ المتّفقيِّ الماهيّةِ الامتيازُ لكماليّةٍ، ونقصٍ على الطريقة المذكورة مِن قبلُ، فإنّ الماهيّة المتّفقة ان كان الكمال لها ليس بعلّةٍ فيجب أن يكون وقوعُها ناقصاً لعلّةٍ من مَرتبةِ فاعلٍ أو قابلٍ، أو شيءٍ من المخصِّصات، فلا يكون واجب الوجود إلاّ الكامل، والآخر ممكن، فهذه حجّةٌ على الوجود والوحدةِ لواجب الوجود.

وأمّا الذي يطول في الكتب من البرهان على وحدة واجب الوجود ـ وحاصلُه إنّه لو كان واجبانِ ما صحّ الاشتراك من جميع الوجوه، وإلاّ كانَا واحداً، ولا الافتراق من جميع الوجوه، فإنّهما اشتركا في وجوب الوجود، فإن اشتركَا من وجهٍ وافترقَا من وجهٍ، فيصير الذي به الاشتراك متوقّفاً على المميزّ فيمكن في نفسه ـ إنّما يتقرّر إذا بيّن إنّ الوجود لا يصحّ أن يكون اعتباريّاً لواجب الوجود ولا زائداً على الماهيّة، وإن لم يتبيّن هذا فيقول القائل: يشتركان في وجوب الوجود، وهو اعتباريّ لا وجود له في الاعيان، فليس مّما يحتاج إلى علّةٍ.

(١٣٨) **ومَن يذكر** من المتأخّرين: إنّ ماهيّة الأوّل أَعْلَى من وجوب الوجود، بل هي ماهيّةٌ لا اسم لها إذا عقُلتْ يلزمها في العقل أنّها واجبة الوجود، ـ يجب أن يؤوّل كلامه فيكونَ قوله: «إنها اعلى من وجوب الوجود ويلزمها في العقل هذا» معناه: إنّا لا يمكننا تصوّرُ وجوبِ الوجودِ إلاّ مع تركيبٍ، فيكون للوجود مفهومٌ وللوجوب آخر، فأَمّا الوجود الذي وجوبُه كماليّهُ وجودِه وهو بسيط، فلا اسم دالّ عندنا على ما يليق بكماليّته وبساطتهِ، وهذا التركيب المأخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ المركّبِ إنّما هو لازمٌ من لوازمه.

وإن لم يكن تأويله هكذا، فلا يبقى له حجّةٌ على وحدانيّة واجبِ الوجودِ: لا المبنية على إنّ ما أَنّيّتُه ماهيّتُه لا يتعدّد، ولا على هذه الحجّة المذكورةِ آنِفاً، فإنّ وجوب الوجود إذا جُعل لازماً ـ وهو الذي اشتركاَ فيه وهو لازم عقليّ ـ يجوز أن يكون للمختلفات لازمٌ واحدٌ كما سبق سيّما لازم عقليّ.

(١٣٩) **بحث وتعقّب**: وأمّا الذي يقتصر عليه بعض مَن لا تحصيل له من

المتأخّرين: إنّ الواجبَين إذا اشتركا في الوجوب فلا بدّ من فارقٍ، فقال: «لا يكون الفارقُ العرضيَّ، فإنّه يحصل بعد الذات، ولا بالذاتيّات، فإنّ الذاتيّات إن كانت ذاتيّةً لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وإن كان لغيرِ ذلك فيحتاج إلى علّةٍ». ـ فقوله: «لا يكون الفارق عرضياً لأنه يحصل بعد الذات» هذا التعليل من أسخف ما يقال: أليس نوع الإنسان اشخاصه تمايز بعضها عن بعضٍ بأمورٍ عرضيّةٍ؟ فوُجد من الفارق عرضيّاً.

فقوله «لأنه يحصل بعد الذات» ـ أيّ مَدخل له في امتناع التمييز بين الأشياء بالعرضيّات؟ إنّما أمتنع إِن لو كان العرضيُّ بعد تميّز الذات، وليس ذلك بصحيحٍ مّما يتبيّن من مميّزات أشخاص الأنواع، وفيه خللٌ آخر يُعرَف ممّا سبق.

ثمّ قوله: «فالذاتيّات اِن كانت ذاتيةً لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلا يتكثّر بها، وان كان لغير ذلك فيحتاج إلى علة» مختلٌّ لأنّه يقول الخصم: وجوب الوجود لازمٌ اعتباريٌّ، ولكلّ واحدٍ منهما ذاتٌ وحدانيّةٌ، وعلى تقدير النزول: لكلّ واحدٍ منهما ذاتيّاتٌ كما يكون للحقائقِ البسيطةِ لا التركيبيّةِ. ولا يشتركان في ذاتيٍّ أصلاً.

ووجوب الوجود عرضيٌّ لازمٌ في التعقّل، فلا يلزم أن يكون لكلّ واحدٍ مخصّصٌ، وعلى تقدير تسليمِ الاشتراك في ذاتيٍّ، لا يصحّ أن يقال: «إنّ اللونيّة تخصّصُها في الأعيان بالسواد لعلّةٍ» إذ لو كان كذا كان لحوقُ فصلِ السواد بها ممكناً، فكان يجوز حصولُ ذاتها بعينها مع فصل البياض، وهو محال، بل مِثل هذا إنّما يقال: إذا كانت أجزاءٌ موجودةً لكلٍّ واحدٍ منها وجودٌ مستقلٌّ.

أَمّا ذاتيّات الأمورِ البسيطةِ فلا، فحجّة هذا الفُضُوليّ لغوٌ. بلى إنّما يتأتّى إذا بُيّن إنّ الوجود في واجب الوجود خاصّةً ليس باعتباريٍّ وإن وُضع اعتباريّاً في غيره، وإنّ ماهيّته عينُ الوجود، فيتمشّى توجيهُ إنّه يلزم الاشتراك في الماهيّة، والافتراق بأمرٍ آخر على ما ذكرناه مِن قبلُ، لا غير.

وأَمّا الحجّة الإقناعيّة في إثبات الوحدانيّة المبنيةُ على العربدة بين الصانعَين،

فذلك كلام آخر يُذكَر في كتب الخطابيّات. ـ وإذا تبيّن إنّ واجب الوجود واحدٌ، فالكثرة ممكنةٌ معلولةٌ مفتقرةٌ في الوجود إليه.

(١٤٠) **وواجب** الوجود كما لا يقبل قسمةَ العامّ منه إلى الجزئيّات، فلا يقبل القسمة الكمّيّة لأنّها مستدعية للجسميّة، قد بُرهن تركّبُ الجسم وافتقارُه إلى أمور كثيرة، وكون عامّه منقسماً إلى الجزئيّات، فهو ممكن من وجوهٍ شَتَّى. وواجب الوجود ليس فيه تركيب من أجزاء، فإنّه يكون معلولَ أجزائه، فيكون ممكناً، ثمّ أجزاؤه لا يصحّ أن تكون واجبةً إذ لا تعدّد في واجب الوجود أصلاً، وتبيّن لك إنّ واجب الوجود ليس بجسمٍ ولا عرضٍ، ولا يدخل تحت مقولة الجوهر ولا تحت مقولات الأعراض، وفي الجملة ليس ممّا يحلّ محلاًّ، وإذ لم يشارك الأشياء في معنىً جنسيٍّ، فلا يفارقها بفصلٍ، فلا حدّ له تعريفيّاً. وإذ لا كمّيّة له بوجهٍ مّا فلا حدّ له مقداريّاً. وإذ لا واجب غيره فلا ندّ له، وإذ لا موضوع له ولا مساوِي له في القوة ممانعاً، فلا ضدّ له باصطلاح العامّة والخاصّة.

(١٤١) **بحث وتحصيل**: وأَمّا الشكّ الذي اضطربوا في حلّه ـ وهو إنّ واجب الوجود شارك وجودات الماهيات في مفهوم الوجود، فلا بدّ ممّا يميّزه عن الوجودات، فيصير ذاتُه معلولَ المميّز ـ فأمرُه بعد معرفة القوانين المتقدّمة سهلٌ.

وأَمّا ما أُجيبَ به عنه ـ من إنّ وجوبه ليس إلاّ سلب العلّة عنه، فمعنى كونه واجبَ الوجود هو إنّه لا علّة له ـ جواب غير صحيح.

أَمّا أوّلاً: فلأنّ كونه لا علّة له إنّما هو تابعٌ لوجوب الوجود لا نفس وجوب الوجود.

ثمّ لقائلٍ أن يقول: لمّا كان وجود واجب الوجود شارك الوجودات في مفهوم الوجود، فكونه «لا علّة له» هل كان لنفس مفهوم الوجود أو لأمرٍ زائدٍ عليه؟ فإن كان لنفس مفهوم الوجود، فيجب أن لا يكون لوجودِ مّا علّةٌ. وإن كان لأمرٍ زائدٍ عليه ـ سواءٌ كان ذلك الزائدُ الوجوبَ أو غيرَه ـ فيلزم كثرةٌ في ذاته، وهو محال.

ليس ههنا جوابٌ ولا دفعٌ للشكّ بوجهٍ من الوجوه إلاّ في الاعتراف بإنّ من

المميّز بين الشيئين الكماليّة والنقص كما ذكرنا في ما سلف. والكماليّة في الأعيان ليست زائدةً على الشيء، ومعنى وجوبِ الوجودِ كماليّةُ الوجود لا غير.

والذي يقال: إنّ الوجود لا يختلف بالشدّة والضعفِ، ولكن يختلف بثلاثة أشياء: الوجوب والإمكان، والتقدّم والتأخّر، والعلّيّة والمعلوليّة، لا يقدح في ما ذكرنا من لزوم الاختلاف بالكماليّة التي أثبتنا الامتياز بها في أشياء، بل إذا بحثتَ عن معنى الوجوب في واجب الوجود لا تجد إلاّ ما ذكرنا.

سؤال: طبيعة الوجود العامّة لو اقتضت التخصّص بواجب الوجود، فما كان غيرُه يوصف بالوجود، وإن لم يقتض التخصّصَ به فتخصّصه به ممكنٌ، فيفتقر إلى علّةٍ.

جواب: قد بيّنّا من قبلُ إنّ هذا النمط إنّما يتوجّه في ذواتٍ فيها الطبائع ـ التي يعرض لها العموم ـ واقعة محصّلة. وكذا الأمور التي بها التمايز.

فأمّا الأمور العامّة إذا كانت اعتباريّةً ـ وفي الجملة ما لا يكون في الأعيان لها ذوات محصّلة ـ فلا يلزم هذا الكلام، لإنّها لا وجود لها في الأعيان حتى يقال: «التخصّص إنّما يلحقها لعلّةٍ»، بل الواقع في الأعيان شيء واحد. وأَمّا الأمر الذهنيّ فحاجته إلى المخصِّص ـ أو المحلِّ أو أشياءَ كثيرةٍ ـ لا تخلّ باستغناء الخارجيّ. وارجع إلى تفصيل القسطاس في تحقيق هذا المعنى.

(١٤٢) **ولمّا علمتَ** إنّ الوحدة اعتباريّة، فلا يلزم من وصفِنا واجبَ الوجود بإنّه واحدٌ أن تزيد الوحدةُ على ذاته، وقد علمتَ هذا في تفصيل القسطاس أيضابحث وتحصيل: . ـ والذي قيل في الكتب في حلّ شكّ الوحدة ـ إِنّ «وحدة واجب الوجود سلبيّة» معناها سلبُ القسمِة عنه ـ غيرُ مستقيمٍ لدفعِ الشكّ، فإنّه قد تبيّن إنّ الوحدة التي هي مبدأ العدد لا يجوز أن تكون سلبيّة، والوحدة التي هي مبدأ العدد مقولةٌ عليه: فإنّه وإن كان متعالياً عن مشاركة الممكنات إلاّ إنّ الذهن يمكن أن يعدّه في الموجودات، ويأخذه واحداً ثانيه العقل الأوّل، وثالثُه العقل الثاني ـ أي بحسب الوجود ـ فليس إلاّ ما ذكرنا.

سؤال: أليس هو الموجود لا في موضوع؟ فيدخل تحت الجوهر.

جواب: إذا تأمّلتَ ما ذكرنا في حصر المقولات استغنيتَ عن الجواب ههنا.

ـ والذي يُذكَر في الكتب: إنّا إذا قلنا للجوهر إنّه: «موجود لا في موضوع» لا نعني به الوجود بالفعل حتى كان الذي يعلم إنّ العنقاء جوهرٌ يعلم إنّه موجودٌ، بل يعنى به إنّه ماهيّةٌ إذا وُجدت تكون لا في موضوع.

وواجب الوجود لا يصحّ أن يقال: إنّ له ماهيّة إذا وُجدت تكون لا في موضوعٍ، بل واجب الوجود لا ماهيّة له ـ أي الأمر الذي يزيد عليه الوجود ـ بل ماهيّتُه هو الوجود ـ أي الذي هو به ما هو الوجود ـ ومفهوم الماهيّة التي تُسلَب عنه غيرُ مفهوم الماهيّة التي تُثبَت عليه، وقد علمتَ هذا من فصلٍ سابقٍ.

ولو كان الوجود بالفعل داخلاً في حقيقة الجوهر لكان واجبُ التجوهر واجبَ الوجود، فما كان الجسمُ ممكنَ الوجود لأنّه واجب الجوهريّة. فإذا لم يكن لواجب الوجود وجودٌ وماهيّةٌ لا يصحّ أن يقال في حقّه أنّه ماهيّة إذا وُجدت تكون لا في موضوع، فإن هذا لا يصحّ أن يُقال إلاّ في ما يزيد وجودهُ على الماهيّة، وإن كان الوجود عرضيّاً للماهيّات فبمجرّد انضيافِ سلبِ الموضوعِ إليه لا يكون جنساً.

(١٤٣) **وواجب** الوجود أحقُّ الأشياء بالوحدة، وبالحقيقة على جميع مفهوماتِ الحقّ المذكورةِ، وله الكمال المطلق، كيف وكلّ كمالٍ مستفادٌ عنه! وواجب الوجود لا يجوز أن ينعدم لأنّه ان انعدم فهو ممكن أن لا يكون «بالإمكان» الخاصِّ، وكلٌّ ممكنُ أن لا يكون ممكنُ أن يكون، وقد كان واجباً. ثم لا حاجة إلى هذا، فإنّ واجب الوجود لذاته ممتنعُ العدم.

ولا يجوز أن يكون له صفةٌ متقرّرةٌ في ذاته، فإنّ الصفة ليست بواجبة الوجود، إذ الصفات كلّها مفتقرةٌ إلى ما تقوم به، وكلّ ما قيامُه بأمر، ليس هو نفسَه، فوجوب وجوده متعلّقٌ به، وكلّ ما يتعلّق وجوبُ وجودِه بشيءٍ ليس هو ذاتَه فهو ممكنٌ في نفسه، فالصفات كلّها ـ كيف كانت ـ ممكنةٌ في نفسها، كيف وقد تبيّن أنّ لا واجبَين في الوجود!

وأمّا إنه هل يجوز عليه صفةٌ ممكنةٌ؟ فنقول: الصفة المتقرّرة في ذاته الممكنةُ أيضاً محالٌ. **أمّا أوّلاً**: فلأنّ الجهة الفاعليّة بالضرورة غيرُ الجهةِ القابليّة، لأنّ الفعل للفاعل قد يكون في غيره ـ ولا مانع عن ذلك ويُسلِّم الخصم ـ والقبول للقابل يستحيل أن يكون في غيره، وقد عُلم من ضابط الشكل الثاني: أنّ الشيئين اللذَين يمتنع على أحدهما ما يمكن على الثاني ـ بالإمكان العامّ أو الخاصّ ـ فبالضرورة يتباينان.

وثانياً: إنّ الجهة القابليّة لا تقتضي التحصيل بالفعل، والفاعليّة هي المخرجة إلى التحصيل، فاختلف الجهتان.

وثالثاً: إنه لو كانت الفاعليّة عينَ القابليّة لَقَبِلَ كلُّ ما فَعَلَ بنفسه وفَعَلَ كلّ ما قَبِلَ بنفسه.

وأضبط ما يُذكَر في الضابط المشهور أنّ الاثنَين أبداً لا يصيران واحداً إلاّ بما يُفرَض من اتّصال وامتزاجٍ، فإنّهما إن بقي كلاهما فلا اتّحاد، وإن بطل إحدهما أو كلاهما فلا إتّحاد أيضًا.

والضابط الثاني: إنّ الواحد أبداً لا يصير اثنَين إلاّ بتفصيلِ مركَّبٍ أو بتفريقِ أجزاءِ مركّبٍ واحدٍ، فإنه ان بقي هو ـ وهو واحد ـ فما صار اثنَين، بل ربّما حصل شيءٌ آخر يكون ثانياً له. وأن بطل هو وحصل شيءٌ آخر، فما صار اثنَين أيضاً، وأبداً لا يصير المفهومان مفهوماً واحداً، ولا الاعتباران اعتباراً واحداً.

فإذا كانت جهةُ القبول غيرَ جهة الفعل في نفسها، فلا يُتصوّر أن يكون في شيءٍ واحدٍ من جميع الوجوه جهتان مختلفتا الاقتضاءِ، وإذا فُرضِ في واجب الوجود جهةُ فعلٍ وجهةُ قبول ـ فيلزمَ الجهتان في ذاته ـ محصّلتان ليختلف اقتضاؤهما، فيتركّب وهو محال هذا.

وأمّا الصفات التي تُتصوّر عليه فهي إمّا سلبيّة كالقدوسيّة والفرديّة، وإمّا إضافيّة كالمبدَئيّة والمُبدِعيّة والعلّيّة، فإنّ الإضافات غير متقرّرة في ذوات الأشياء، فيتبدّل ما على يمينك ويصير إلى شمالك ولم يتغيّر في ذاتك شيءٌ مّما يتعلّق بفعل

وانفعال، وإمّا اعتباريّة كالشيئيّة والوحدة والحقّيّة، فيجوز عليه بل يجب له صفات من هذا القبيل، وإنما يصحّ عليه نفس الإضافة لا صفة يلزمها الإضافة.

(١٤٤) **ضابط**: وكلّ كمال للوجود من حيث هو وجود، ولا يُوجِب التكثّرَ والتركّبَ بوجهٍ من الوجوه فلا يمتنع على واجب الوجود، وما لا يمتنع عليه يجب له إذ لا قوة إمكانيّة فيه. فإذا بيّن إنّ الادراك من حيث هو ادراك كذا، وكذا الحياة ونحوهما، فيجب له. والكلام في علمه طويلٌ أخّرناه إلى بحث في الادراكات. هذا غاية ما يتأتّى أن يتقرّر به طريقة المشّائين.

وأما الخطب العظيم الكريم الذي يشتمل عليه مرموزاتُ كتابنا الموسومِ بحكمة الاشراق، فلا نباحث فيه إلاّ مع أصحابنا الإشراقّيين، إذ ليس غرضَنا فيه ذبٌّ تعصبّيٌّ، أو مجادلةُ خصمٍ، بل تحقيقٌ ورَصَدٌ روحانيٌّ، ومباحثُ قدسيّةٌ، وتجاربُ صحيحةٌ وطرائقُ خلعٍ وتجريدٍ. وما وقع لنا ولغيرنا كتابٌ يقرب منه في العلم الإلهيّ، بل لو قلتَ «ما صُنِّفَ في الإلهيّ غيرُه» لصدقتَ! مع إنّ قواعد علوم أُخرى لا تُوجَد في كتابٍ أعجب منه. ورتّبنا له خطّاً آخر وسطرناه به تأييداً من الله وإلهام منه، لا حول إلاّ حوله ولا قوة إلاّ قوته، سبحانه إليه يرجع الأمر كلّه!

(١٤٥) **ولنرجع** إلى ما يليق بطريقة المشّائين، فنقول: ومّما يجب عليهم أن يستحكموا به القواعد طريقةٌ أُخرى تبتني على النفس وهي محكمةٌ تبتني على حدوث النفس، فنقول:

قام البرهان على إنّ النفس لم تكن قبلَ البدن بامتناع التمايز واستحالةِ التناسخ ـ بامتناع مطابقة ما منه، وما إليه على ما سنذكر ـ وإنّها حادثةٌ فهي ممكنة، فتفتقر إلى مرجّحٍ، ومرجّحها لا يكون جسماً. ولا يجوز أن يُقتصر في بيان إنّ الجسم لا يفيد وجودَ النفس على قولهم: «إنّ الجسم لا يجوز أن يُوجِد ما ليس منه على جهة، وليس بينه وبينه علاقةٌ وضعيّةٌ»، فإنّ الخصم أو الوهم ربّما يعارض، فيقول:

كما جاز عندكم حصول الجسم من المفارق بالكلّيّة مع عدم العلاقة الوضعيّة والنسبة الحيّزيّةِ، فكذلك جوّزوا حصول مفارق عن الجسم من دون علاقة وضعيّة

ونسبةٍ جسميّةٍ. بل يجب الرجوع إلى قاعدة أُخرى: وهي إنّ الشيء لا يُوجِد ما هو أشرف منه، فإنّ وجود المعلول تابعٌ لوجود العلّة ومستفادٌ عنه، فلا يصحّ أن يساويه فضلاً عن أن يكون أشرف منه.

وهذا على طريقة مَن يأخذ الوجود اعتباريّاً أظهرُ، فإنّ عنده الشيء له من الفاعل ماهيّتُه، فإذا كانت الماهيّة نفسها من الفاعل وهي كظلٍّ له، فلا يصحّ أن يكون الظلّ أتمَّ وأكملَ وأشرفَ من ذي الظلّ.

وإذا كانت النفس مفتقرةً إلى مرجّحٍ، وليس مرجّحُها جسماً وجسمانيّاً، فينبغي أن يكون أمراً غيرَ جسميٍّ: فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فيحتاج إلى مرجّحٍ، وينتهي إلى واجب الوجود بذاته. وهذا برهانٌ على وجود واجب الوجود سهل المأخذ مُحكَم بعد معرفة النفس وحدوثِها، وعند الاستبصار يترجّح على كثير مّما سبق، ولهذا قيل: في الكلام العتيق «يا إنسان! اعرفْ نفسَك تعرفْ ربَّك».

(١٤٦) **وربّما** يتأتّى البرهان من هذا المأخذ على وحدانيّة واجب الوجود وحياتِه بطريقٍ قريبٍ ـ وإن كان يقع فيه قليل حيدٍ عن بعضِ قواعدَ فرعيّةٍ للمشّائين نذكرها إجمالاً ـ ينفع لِمَن استبصر، وهو أن يرجع الإنسان إلى ذاته، وقد عرف إنّ الكلّ لا يُعقَل، ولا يقع الشعور به إلاّ بأجزائه.

فكما استمرّ شعورُه بذاته مع نسيان أجزاء بدنِه ـ من القلب والدماغ ـ فكذلك استمرّ شعوره بذاته مع نسيان ما يُفرَض فصلاً للنفس مجهولاً، ولا يجوز أن يكون الإنسان شاعراً بذاته لصورةٍ تحصل من ذاته لذاته، فإنّ صورة تحصل في المدرك المشيرِ إلى ذاته بـ«أنا» غيرُه، بل هي شيء بالنسبة إليه «هو»، وهو مدرِكٌ لأنِانيته لا لشيءٍ هو بالنسبة إليه «هو». فإذن ليس ادراكُه لذاته بالصورة ولا بأمرٍ زائدٍ على ذاته كيف كان. فإذن إدراكُه لذاته لا يفضل على ذاته بأن يكون بصورةٍ أو بأمرٍ وجوديٍّ. أَمّا السلبيّ فسيأتي فيه البحث.

ثمّ السلب ليس بجزءٍ لماهيّة شيءٍ، وأمر الإدراك والعلم سيأتي مفصّلاً.

فالإنسان عندما يشعر بذاته وعند ما يشير إلى ذاته لا يجد في ذاته إلاّ أمراً يدرك ذاته، وما يُفرَض من سلبِ موضوعٍ أو محلٍّ أو إضافةِ بدنٍ كلّها عرضيّاتٌ خارجةٌ. ولا يصحّ أن يكون له فصلٌ مجهولٌ، فإنّ إدراكه لذاته ليس بصورةٍ، وذاتُه كما هي غيرُ غائبةٍ عنه، فلا يبقى فيها أمرٌ مجهولٌ مع شعور الذات، فإذا كانت هي على هذه البساطة وهي مفتقرة إلى مرجّحٍ والمرجّحُ، يجب أن يكون أشرفَ منه، فينبغي أن يكون عالماً حيّاً، وليس له فصلٌ، فيلزم أن يكون مُبدِعُه أشرفَ وأبسطَ وأقلَّ تركّباً وأبعدَ عن المعلوليّة منه.

فإذا كان في الوجود واجبانِ، فلا يكونان انقصَ مَرتبةً من النفس، فإن كانا متمايزَين ولَهما من الشعور الغيرِ الزائدِ ما للنفس، وهما مختلفا الحقيقة ففيهما تركيبٌ معنويٌّ والنفوسُ المعلولة أبسطُ منهما وأشرفُ.

وإن كانا متّفقَّي الحقيقة فلازمُ النوع يتّفق فيهما، والمميّز العرضيّ يحوج إلى المخصِّص على ما سبق.

والكمال والنقص أيضاً قد تبيّن حالُهما من أنّ الكمال إذا لم يكن لعلّةٍ، فالنقص في النوع لمرجّحٍ، ولمرتَبةِ العلّيّة والمعلوليّةِ، فيكون الناقص معلولاً وقد فُرض واجباً، هذا محال.

وإذ لا يصحّ التمايز فمبدأ الأنّيّات كلّها أنّيّةٌ حَيّةٌ درّاكةٌ هي أتمُّ الموجودات لا ثانيَ لها. وهذه الطريقة حايدة قليلاً عن طريقة المشّائين، إلاّ إنّا أوردناها احتياطاً في هذا الموقف، فإنّ اثبات وجود واجب الوجود ووحدانيّتِه أهمُّ المطالب، وإن كان العلمُ بوجوده يشهد به الفطرُ، وهو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه.

المشرع الخامس

في فعله ومعنى الإبداع

[١]

فصل

«في المعلول الدائم والمعلول الغير الدائم وفي الدائم المعلول والدائم الغير المعلول»

(١٤٧) لمّا قُسّم الموجود إلى علّة ومعلول، فقد يُقسَّم المعلول إلى دائم وغير دائم، ولمّا قُسّم الموجود إلى دائم وغير دائم، فقد يقسّم الدائم إلى معلول وغير معلول.

وجماعة من العوامّ يأخذون في مفهوم الفعل سبق العدم، وكونَه صادراً عن إرادةٍ، وإذا شرطوا في مفهومه الإرادة، فيجب أن يمتنعوا عن قولهم: «فعل شيء كذا بالإرادة» لأنّها داخلة في مفهوم الفعل، وإذا صُرّحتْ في تقييد الفعل بها، فيكون كما قيل: «إنسان حيوان»، ويجب أن يمتنعوا عن قولهم: «فعل كذا بالطبع» فإنّ الإرادة إذا كانت داخلةً في مفهومه ينافي الطبعَ مفهومُ الفعل، فيكون كما يقال: «إنسان جماد».

و«سبق العدمِ» للحادث ليس بفعل الفاعل، فإنّه لو أراد أن يفعل الحادثَ الزمانيَّ من غير «سبقِ عدمٍ» لا يُتصوّر، ولو فُرض أنّه كان يقدر أن يفعلَه دون سبق العدمِ، فقد اعترف بدوامِ الفعل، فإذن العدم السابق ليس بفعل الفاعل، فيعلّق الحادث بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قِبَل سبق العدم.

ومفهوم وجوب الوجود بالغير، لا يمنع وجوبَ الوجود به وقتاً مّا ودائماً، وإن امتنع الدوام على مذهب الخصم، فذلك ليس لمفهومه. والشيئان اللذان يُحمَل عليهما محمولٌ واحدٌ، ولأحدِهما دائماً وللآخر وقتاً مّا، ولا يُوجَد لِما هو له وقتاً مّا إلاّ وقد وُجد لِما هو له دائماً، ويصحّ أن يقال على ما هو له دائماً إنّه له وقتاً مّا، ولا يصحّ أن يقال: على ما هو له وقتاً مّا إنّه له دائماً: فالذي هو له دائماً أَحقُّ بحملِهِ عليه. فالمعلوليّة والوجوب بالغير على ما هو معلولٌ ودائمُ الوجودِ بالغير أَحقُّ. وإن امتنع إنسانٌ عن أن يسمّى دائمَ الوجود بالغير مفعولاً بناءً على اصطلاحه ـ إنّه لا يسمّى الشيء فعلاً دون سبق العدم بعد أن يعلم أنّ سبق العدم ليس من الفاعل، بل إفادة الوجود الممكن منه ـ فلا مشاحّة معه في الاصطلاح، فليصطلح على هذا القسم بالمبدع.

(١٤٨) **وممّا يقع** لهم فيه الغلط قولهم: «إنّ الموجود بوجوده يستغني عن الفاعل»، وما رأوا إن البناء يبقى بعد البنّاء، فحملهم ذلك على اعتقاد أنّ تعلّق المعلول بالعلّة ليس في دوام الفعل، بل حالةَ الإفادةِ والاحداثِ، وإذا كان دائمَ الوجود فليس له حالةُ ايجادٍ وإبداعٍ، فيكون مستغنياً دائماً بوجوده عن غيره إذ لا يُوجَد الموجود. فأمّا قولهم: «إنّ الموجود يستغني بوجوده عن الفاعل»، وقولهم: «إنّ الأمر في الدوام غير محتاج إلى العلّة» فلا حاصل له، فإنّ الشيء الممكن بذاته لا يصير واجب الوجود بذاته، ولا يُخرجه الوجود عن الإمكان كما أشرنا إليه.

فإذا فُرض موجوداً فلا بدّ من ترجّحِ وجودِه بغيره.

وإذا فُرض انتفاء المرجَح فلا يخلو: إمّا أَن يبقى وجودُه راجحًا على عدمه أو لا يترجّح. فإن بقي وجوده راجحاً على عدمه وكان ذلك الرجحان لذاته وماهيّته، فماهيّته مقتضية لوجوب الوجود، فلا يفتقر في إفادة الوجود إلى غيره، فيجب أن لا يكون له علّة ولا في ما مضى، فإنّه واجب الوجود بذاته، وقد فُرض ممكناً وواجباً بغيره، هذا محال.

وإن لم يترجّح وجودُه بذاته وهو موجود، فالترجّح بغيره، فإذا انتفى ذلك

الغير فينتفي الترجيح، والترجّح به، فلم يبق الوجودُ الممكنُ له مترجَحاً، فيترجّح عدمُه لانتفاء المرجّح للوجود، فلا يبقى موجوداً.

ولا حاصل لِما قد يقال: «إنّ الوجود في الزمان الأوّل يرجّح الوجودَ في الزمان الثاني» ـ فإنّ الزمان الأوّل قد بطل، والترجّح بحسبه ـ إذا فُرض ـ يبطل معه، فلا ترجّحَ البتّةَ بما انعدم. ولا ما قد يتوهّمه الضعفاء إنّ الفاعل يعطيه قوةً بها يبقى بعد عدمه، فإنّ تلك القوة لها وجود، وهي ممكنة ولا بدّ لها من مرجّحٍ، والكلام في بقاء تلك القوة مع انتفاء المرجّحِ، كالكلام في الشيء الذي عرضت له تلك القوة.

وإذ لم يجب وجود الممكن بذاته، ولا يستغنى عن المرجّح، فلا بدّ له في الدوام من المرجّح.

وإن عُني بقولهم: «إنّ الموجود لا يُوجَد» ـ أيْ لا يُعطَى له وجودٌ آخر ـ فهو صحيح، إلاّ أن الوجود الواحد الذي له مفتقرٌ إلى الترجّح بغيره ما دام موجوداً.

وأمّا مثال البناء والبنّاء، فليعلم أنّ الحادث قد يكون له علّةُ حدوثٍ وعلّةُ ثباتٍ ـ كالبيت فإنّ علّة حدوثه حركةُ البنّاء، وعلّة ثباته يبسُ العنصر الحافظ لتشكّله وتماسك أجزائه فيترجّح بعلّة الثبات.

وقد يكون علّةُ حدوث، الشيء وثباتِه أمراً واحداً ـ كالقالب المشكّل للماء ـ وعلى جميع التقديرات لا بدّ من المرجّح في حالة الثبات، وإذا انتفت علّة الحدوث، وليس للشيء علّةُ ثباتٍ يبقى به، فيستحيل بقاء الشيء.

[٢]
فصل
في أسباب الحوادث والكلام في الاتّفاقات والإرادات وبحث في الدوام

(١٤٩) **قد أشرنا** إلى أن كلّ حادث ممكنٌ، فلا بدّ له من مرجّحٍ، ومرجّح

الحادث ليس بدائم، وإلاّ لَدام الترجيح فما كان المعلول حادثاً. ولا يصحّ أن يكون المرجّح من جميع الوجوه حاصلاً مستمرَّ الوجود زماناً، ثم يحصل الحادث بعد زمانٍ، فإنّه إن لم يقترن وجود المعلول بوجوده في الزمان، فليس هو المرجَح التامّ، بل بعدُ فيه أمرٌ منتظرٌ ممّا يتمّ الترجّح به، وقد فُرض أنّه المرجّح التامّ للشيء الحادث الذي لم يتوقّف على غيره، فصحّ أنّ الحادث له مرجّحٌ حادثٌ غيرُ خليّ عن اقتران المعلول الحادث به زماناً، والكلام في المرجّح الحادث من جهة حدوثه، وافتقاره إلى مرجّحٍ حادثٍ كالكلام في الحادث الأوّل، فلا بدّ للمرجّح الحادث من مرجّح آخر له، ولا يزال الكلام عائداً، ولا ينقطع عند حادثٍ هو أوّل الحادثات، لأنّ الكلام فيه كما في غيره. فلا بدّ من عللٍ متسلسلةٍ غيرِ متناهيةٍ، ولمّا بُرهن على تناهي سلسلة العلل الثابتة المجتمعة، فيجب أن يكون العلل الحادثة الغير المتناهية ممّا لا يجتمع.

ولمّا لم يُتصوّر الانقطاع والخلل عند حدٍّ ـ فإنّ ذلك الحدّ الحادث يستدعي مرجّحاً حادثاً غيرَ خليّ عنه زماناً، وكذا مرجّحه ـ فلا خلل ولا انقطاع. فيلزم أن يكون العلل الغير المتناهية الممتنعة الاجتماع ـ التي لا تصوّر لثباتها، ولا إمكان لخللٍ من انقطاعٍ، أو ثباتٍ فيها ـ هي الحركات، وجميع الحركات لها انقطاع إلاّ الحركة الدوريّة الفلكيّة، فهي علّة حدوث الحادثات وعلّةُ عدمِ الحادثات أيضاً، فإنّ العدم في الوقت المعيّن أيضاً، لا بدّ له من مرجّح في ذلك الوقت: إمّا وجود ما لا ينبغي الذي عدمُه شرطٌ في وجود ذلك الحادث، أو عدم ما ينبغي الذي وجوده شرطٌ لوجود الحادث.

سؤال: إذا أمكن وجود عللٍ غير متناهيةٍ لا تجتمع، فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علّةٍ ثابتةٍ هي واجبة الوجود.

جواب: العلل الحادثة لا تغني عن الحاجة إلى واجب الوجود، فإنّ الحركات حاملُها الذي هو جرمُها المتحرّك الثابتُ والنفسُ المحرِّكةُ وغيرهما من أمورٍ ثابتةٍ من الممكنات يحوج إلى مرجّحٍ ثابتٍ لا يتغيّر هو واجب الوجود، ولا شكّ أنّ في

العالم العنصريّ أموراً ثابتةً، وإن لم يكن إلاّ الهيولى، والجوهر المدرِك لذاته الذي لا يتبدّل في الإنسان. ثمّ كلّ حادثٍ ممّا وراء الحركة آنُ حدوثِه غيرُ آن بطلانه، وبين الآنَين زمانٌ هو زمان ثباتِه، وعلل الثبات مجتمعةٌ إذ لا يثبت الشيء مع زوال مُثبِته، وقد بُرهن على وجوب نهاية سلسلة العلل الحادثة، وأنّها تنتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو علّة وجود جميع الموجودات، وعلّةُ ثباتها إذ ما سواه من الثابت وغيرِ الثابت ممكنٌ، ومجموع الممكنات مفتقرٌ إليه فهو علّة الوجود والثباتِ للمجموع.

سؤال: الحركات الفلكيّة أيضاً حوادث، فلا بدّ لها من مرجّحاتٍ حادثةٍ. ولا يجوز أن يكون حركةُ فلكٍ، علّةً لحركةٍ أُخرى له. إذ لا يحصل الحركة الثانية إلاّ بعد بطلان الحركة الأولى، والحركة في دوامها مفتقرة إلى علّة، فكيف يكون علّتها ما قَبْلَها الباطلُ عند وجودها من الحركات؟ فلا بدّ من عللٍ أُخرى للحركات، فإن كانت حركاتٍ لفلكٍ آخر يعود الكلام إليه، فلا بدّ من نهاية المتحرّكات لنهاية الأجسام، وحركة المتحرّك الأعلى يعود إليها الكلام، فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات متغيّرة مترتّبة غير متناهية مجتمعة، وهو محال.

جواب: لا يجوز أن يقال: إنّ الحركة المتقدّمة هي علّة مطلقة لحركةٍ متأخّرةٍ، بل كلّ فلكٍ له إرادةٌ كلّيّةٌ ثابتةٌ لحركةٍ كلّيّةٍ. وتعلم إن الذي قصدُه الحركةُ إلى موضعٍ يلزم من ضرورة إرادتُه لتلك الحركةِ، وإجماعُه إرادة حركات جزئيّة متعيّنة من الموضع الذي هو فيه، وإرادةُ كلّ خطوةٍ في تضاعيفِ المشيِ وتعيّنُ الحركةِ من تلك الخطوة، إنّما هي معلّلةٌ بالخطوةِ التي قبلَها من حيث لولا وصوله إلى موضعِ تلك الخطوةِ ما وصلت النوبة إليها، فالفلك له إرادةٌ كليّةٌ ثابتةٌ لحركةٍ مطلقةٍ، ثمّ تلك الإرادة الكلّية مع الوصولِ إلى نقطةٍ تُوجِب إرادةً جزئيّةً للحركة من تلك النقطة إلى نقطةٍ أُخرى، وتلك الحركة تكون علةَ الوصولِ إلى النقطة الأُخرى، ثمّ الوصول إلى تلك النقطة مع الإرادة الكلّيّة علةٌ لإرادةٍ جزئيّةٍ وحركةٍ جزئيّةٍ، فلا زالت الإرادةُ الكلّيّةُ مع الوصول إلى نقطةٍ علّةً لارادةٍ جزئيّةٍ لحركةٍ جزئيّةٍ، والحركةُ

الجزئيّةُ علّةً للوصول إلى نقطةٍ جزئيّةٍ أُخرى، هكذا إلى غير النهاية. ولا يتوقّف حركةٌ على إرادةٍ توقّفتْ نفسُها على تلك الحركة، بل على حركة أُخرى من نوعها، ولا وصول نقطةٍ مثلاً يتوقّف على حركةٍ توقّفت نفسُها عليه، بل على أُخرى من نوعها، فلا يلزم منه دور ممتنع.

(١٥٠) **ولولا أنّ** للافلاك إرادة كلّيّة مَا وجب تجدّدُ الإرادات والحركاتِ الجزئيّةِ على الدوام، فإنّه ما كان يلزم من الحركة إلى نقطةٍ وجودُ إرادةٍ جزئيّةٍ عن تلك النقطة إلى غيرها على تقدير عدم الإرادةِ الكلّيّة، وإذا كان لا يلزم من الوصول إلى نقطةٍ الحركةُ عنها، فكان لتجدّدِ إرادةٍ أُخرى سببٌ ممّا فوقها، ولا بدّ من تغيّرِ ما فوقها حتى كان يجب عن تغيّرِ حالهِ تغيّرُ حالِ هذا، فإنّ الثابت لا يكون علّةً بذاته لأمورٍ غيرِ ثابتةٍ إلاّ بتوسّط أمرٍ غير ثابتٍ ويعود الكلام إليه. ولمّا استحال ذهاب الأمور المتغيّرة الثابتة الذات إلى غير النهاية مترتّبة في مراتب التأثير والعلّيّة، فلا بدّ من دورٍ في شيء ممّا يكون ممكناً، ولا بدّ وأن يجب استمرار ذلك الدور في الأشخاص المنتشرة على سبيل التبدّل والتعاقبِ بأمرٍ ثابتٍ وهو الإرادة الكلّيّة.

فلِحَركة الفلك علةٌ لها: جزءٌ ثابتٌ هي الإرادة الكلّيّة، وآخر غيرُ ثابتٍ وهي الإرادات الجزئية التي تلزم عن اراداتٍ كلّيّةٍ بسبب الوصول إلى نقطة نقطة جزئيّة. فالحركة الدائمة علّةُ حدوث الحادثات بأشخاصٍ مّا تُفرَض أجزاءً لها، وعلّةُ ثباتِ نسبتها إلى علل الثبات بمدّةٍ صنفيّةٍ، وتلك المدّة التي هي مدّة الثبات بعينِها تُقرِّبُه من انعقاد سبب الزوال. أما ترى أنّ حركة أَوجبَتْ حدوث إنسانٍ وامتدّ عمره مدّةً، وتلك المدّة بعينها مُوجِبة لقربه من الحركة المُوجِبةِ لزوال الحياة عن بدنه؟

(١٥١) **وقد انحلّ** بهذا الكلام شكّ، وهو أنّ الحادث ـ إذا كان له ثباتٌ ـ فلا بدّ له من علّةِ ثباتٍ، ونسبةٍ له إلى علّةِ ثباتٍ، وتلك النسبة حادثةٌ لحدوثه. ثم تلك النسبة ثابتة، فلها سببُ حدوثٍ وثباتٍ، ونسبةٌ أُخرى إلى علّة ثباتها، فلكلٍّ نسبةٍ إلى علّةِ ثباتٍ علّةُ ثباتٍ ونسبةٌ إلى تلك علّة الثبات، وحال تلك النسبة تارةً أُخرى حال الأولَى، ويذهب عللُ الثبات إلى غير النهاية. فهذا الشكّ حَلُّوه بالحركة

الدائمة لنسبة الثبات بصنفها، المقرّبّةِ لعلّةِ زواله، المتبدّلةِ بما يُفرَض لها أجزاءً شخصيّةً، المستغنيّة في ثبات ذلك الصنف عن علّةٍ أُخرى مثبتةٍ.

(١٥٢) **بحث وتحصيل**: والحق إن هذا الشكّ لا يجب أن يدفع بهذا، فإنّه يعود بعينه في الأمور الغير الحادثة من الأزليّات، فإنّ عللها ثابتةٌ ولها نسبةٌ، والنسبة شيء مّا ممكنٌ، فيحتاج إلى علّةٍ مّا كيف كانت، فلها نسبة إلى علّتها، والنسبة الثانية أيضاً ممكنة محتاجة إلى علّةٍ، ولها نسبة أُخرى ويذهب إلى غير النهاية. وأَمّا إذا أُخذتْ هذه الأشياء اعتباراتٍ ذهنيّةً لا يحتاج إلى هذا التكلّف، أو يمنَع أنّ للنسبة نسبةً كما هو مشهور في الكتب، إلاّ أنّ المشهور ربّما يُورَد عليه أنّ النسبة التي بين الشيئين لا يغني ذاتُها عن نسبة نفسها ـ من حيث إمكانها ـ إلى علّةٍ مرجّحةٍ لوجودها، وتلك النسبة ـ بحسب العلّيّة والثبات ـ ليست كون النسبة واقعةً بين أمرَين ـ لا بحسب النظر إلى العلّيّة وثبات الوجود ـ. وفي الجملة ليس حلّ هذا الكلام إلاّ بمنعِ انّ للنسبة نسبة محوجة إلى علّةٍ خارجيّةٍ، ومن القسطاس ينحلّ أمثال هذا على ما ذكرناه.

(١٥٣) **وإذا عرفتَ** هذا فاعلم إنّ الحركة قد تكون علّةً لحركةٍ أُخرى على وجهَين: **أحدهما**: بأن تُعِدّ القوةَ المحرّكة لتحصيل حركةٍ ثانيةٍ لتغيّرِ حالٍ عليها، كما فعلتْ في ما ذكرنا من الاتّصال إلى نقطةٍ، فوَجَبَ تحريك النفس عنها إلى غيرها، وبمثل هذا الطريق يصحّ أن يكون علّةٌ متقدّمةٌ فانيةٌ علّةً لحركةٍ لاحقةٍ، وفي موضوع نفسها لا تُتصوّر إلاّ كذا.

والثاني: أَن يكون حركتَا شيئَين ـ العلّة والمعلول ـ معاً بالزمان، ويتقدّم الحركة التي هي العلّة على الحركة التي هي المعلولة بالذات أو بالطبع، كحركة الإصبع والخاتم. وكما يُتوهّم من حركة الشمس وحركة الشعاع.

سؤال: أوجبتم للفلك اراداتٍ جزئيّةً من نقطةٍ جزئيّةٍ إلى مثلها، وليس حال الفلك كحالنا: فإنّ لنا خطواتٍ، يتعيّن اراداتُنا الجزئيّة بالخطوات وما يجري مجراها، والفلك أوضاعه متشابهةٌ، فليس ما يُفرَض منتهى حركةٍ جزئية من نقطةٍ أَوْلَى من غيره.

جواب: هذه النقطة لا يعنى بها النقطة التي عرفتَ حالَها والبحثَ عليها، والافلاك وإن كانت أجرامها متساويةً نسبةُ مَا يُفرَض لها أجزاءَ أوضاعٍ تختلف بمقابلةِ ما تحتها، ولولم يكن إلاّ مقابلات وتربيعات وتسديسات وغيرها من المناسبات الكوكبيّة لَكفى اختلافَ الإرادات الجزئيّة عليها وتعيُّنَها بها.

(١٥٤) **تمهيد وبحث**: وإذا علمتَ أن كلّ حادثٍ يستدعي عللاً حادثةً غير متناهية، فاعلم إنّا قد نسمّي في كتبنا اقتداءً بالقدماء أموراً «اتّفاقيّة» ولا نعني بها أنّها واقعةٌ في الوجود دون مرجّح، بل نعني بها كلّ ما يلحق بماهيّةٍ لا لذاتها ممّا يختلف به أشخاصُها. وتعلم إنّ الأشخاص المشتركة في ماهيّةٍ نوعيّةٍ إذا اختلفتْ بأمورٍ خارجيّةٍ ليست تلك الأمورُ مُقتضَى ذاتِها وإلاّ اتّفق. والعلل الثابتة إذا كان مستوياً نسبةُ الأشخاص إليها ليس بعضُ الأشخاص ـ بحسب الماهيّة النوعيّة ـ أَوْلَى بعارضٍ من غيرها، فإن كان الفاعل واحداً والماهيّة النوعيّة واحدةً لا يتخصّص البعض منه بأمرٍ دون البعض، فكلّ أمرٍ اتّفاقيّ له أسباب غير متناهية ـ أي الذي يلحق أشخاصَ الماهيّة القابلة للكون والفسادِ وما يتعلّق بها من الحادثات ـ وتميّز بعضها عن بعضٍ، لا بدّ له من عللٍ غير متناهية سماويةٍ.

وإذا كان المرجّحُ الوقتَ، فالاتّفاقيّات كلّها واقعةٌ تحت الزمان، وكلّ لاحقٍ مميّزٍ لأشخاصٍ كثيرةٍ من نوعٍ واحدٍ عنصريٍّ يجب أن يكون حادثاً حدوثًا زمانيّاً، ولا ينبغي أن يقال: ـ كما قد يقال: ـ «إنّ كلّ لاحق بماهيّة، فَعن ابتداء زمانيٍّ» إلاّ أَن يُعنَى باللّاحق الحادثُ الزمانيُّ، وحينئذٍ يستغنى عن الحجّة، بل ولا يستحسن أيضاً أن يقال «كلّ حادث زمانيٌّ فله ابتداءٌ زمانيٌّ» فإنّه شيء واحد، وأَما إذا عُنِي باللّاحق ما يُوجَد للماهيّة لا بناءً على اقتضاء ذاتِها وماهيّتها ـ وهو المتعيّن في قولهم: «إنّ الموجود الذي ماهيّته أنّيّتُه إن يكثر لا يمتاز جزئيٌّ منه عن آخر إلاّ بلاحقٍ، وكلّ لاحقٍ فعن ابتداءٍ زمانيٍّ» ففي كلّ موضعٍ مِثل هذا لا يعنون به إلاّ كلّ ما يوجد للماهيّة بسببٍ خارجٍ ولا يلزم، فإنّ التصوّرات الكلّيّة للنفوس الفلكيّة وللعقول كلّها أمورٌ زائدةٌ على ماهيّاتها واجبة بأسبابٍ خارجةٍ، بل المقدار للفلك

على ما قرّر في الكتب ـ أنه لو كان مقدارُ شيءٍ مُقتضَى ذاتِه لكان لجزئه مقدارُ كلّه وهو محال ـ ومع أنّ له سبباً هو عارضٌ للماهيّة غيرُ لازمٍ عنها لذاتها دائمٌ، وكذلك وجوب وجود العقول على قاعدتهم المشهورة، وكذلك اختصاص الكواكب بموضعٍ من الفلك متعيّنٍ سيّما الثوابت بمواضعَ من فلكٍ واحدٍ متشابهٍ، بل يجب أن يذكر كما ذكرنا.

(١٥٥) **وتعلم** أيضاً أنّ ارادتنا قد تحصل لِدَواعٍ تحصل، ثم يتأخّر حصولُ ذلك الفعل مع حصول إرادةٍ مّا، وعزيمةٍ وقيامِ الداعي، ثم يجزم الإرادةُ بَغْتَةً مِن تِلقاء أنفسنا في كثير من الأوقات من دون وجود سببٍ طبيعيٍّ أو مددٍ لداعِيه، فحصول ذلك الجزم في الإرادة ـ بعد سبقِ إرادةٍ ودَواعٍ، وأسبابٍ أرضيّةٍ كانت خليّةً عن تعقّب الفعل ـ لا بدّ وأن يكون له سببٌ حادثٌ يعود إليه الكلام، وليس أيضاً إلاّ من أمرٍ سماويٍّ، وكذلك جميع إِراداتنا وإقداماتنا وإحجاماتنا. فإذًا ظهر أنّ أفعالنا مرتبطةٌ بإراداتنا وإراداتُنا ليست مرتبطةً بإراداتِنا، فجميع الأشياء من أفعالنا مرتبطةٌ بالأمر العالي، فمقدوراتُنا ـ من حيث توقّفها على أشواق وإرادات وجوازم اتّفاقيّة ـ معلّلةٌ بالسماويّات من وجهٍ ليست مقدورةً لنا، أي لا تقع تحت قدرنا الاّ بانعقاد أسبابٍ سماويّةٍ.

[٣]

فصل

«في أنّ العقل يحرّك الفلك بالتشويق»

(١٥٦) **وإذا عُلم** إنّ للفلك إرادات جزئيّة، وتحريكات جزئيّة، وإن الرأي الكلّيّ لا ينبعث عنه إراداتٌ جزئيّةٌ إلاّ لأسبابٍ خارجةٍ، فالعقل لا يحرّك الفلك تحريكًا على سبيل المباشرة، كيف والحركة الجزئيّة محتاجة إلى إرادةٍ جزئيّةٍ وحدودٍ جزئيّةٍ! والحركة من جَ إلى بَ ومن بَ إلى دَ، فلا بدّ من تخيّل حدود جزئيّة. ثم العقل إذا عُني به الذات المجرّدة عن المادّة وعلائقِها وتدبيراتِها فلا يصحّ

أن يحرّك مباشرةً وتصريفاً من نقطةٍ إلى نقطةٍ بإراداتٍ جزئيّةٍ، فإنّه حينئذ لا يكون عقلاً. فهذا الجوهر إذا كان محرّكاً يجب أن يكون تحريكُه بالتشويق.

[٤]

فصل

«في أبحاث تتعلّق بالحدوث الذاتيّ والحدوث الزمانيّ»

(١٥٧) **قال المحصّلون**: إنّ واجب الوجود إذا كان مرجّحاً لوجود ما سواه، ولا يتقدّم على جميع الممكنات غيرُ ذاتّه، او يُفرَض صفةً لذاته ـ على ما يتوهّم العامّة من أنّ له صفات واجبة الوجود ـ والمرجّح دائمٌ فيدوم الترجيح. وإن حصل هو وما يُفرَض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو موجباً لوجود الممكنات بحيث لم يتوقّف على غيره، بل لا بدّ من أمر يتجدّد ـ أيّ شيء كان ـ. وكلامنا في ما قَبْلَ جميعِ الحادثات، وليس غير ذاته، فإن لم يرجَح دائماً لا يرجَح أبدًا، فما كان يحصل منه شيءٌ أبداً. ولمّا حصل ولم يتقدّم على جميع الموجودات الممكنة غيرُه، فلا يتوقّف على غيره. وإذ لم يتوقف على غيره فيجب به نفسه، وهو دائم، فيدوم الترجيح.

وظنّ بعض الناس أنّه إذا فُرض أنّ واجب الوجود يفعل بالإرادة يندفع البرهان، ولم يعلم إنّ الإرادة. أو ألف صفةٍ تفرض دائمة واجبة الوجود كلّها، فمَهْما كانت دائمةً، ولا يتوقّف الأمر على غيرها فيدوم الترجيح بدوامِها. وإن فُرض أمرٌ مّا حادثٌ من إرادة أو قدرةٍ أو وقتٍ، فيعود الكلام إلى حدوثِ ما يتجدّد وجوده، وارتفاعِ ما ينبغي أن يرتفع، كيف والإرادة والقدرة الحادثة هي مأخوذة في هذا البيان من جملة الممكنات التي لا يتقدّمها إلاّ واجب الوجود! وهو دائم فيدوم الترجيح.

وظنّ هذا المتوهّم أنّ الحكماء إنّما يطلقون تقدّم الشيء بالذات إذا كان عريّاً عن الصفات، بل علّة الشيء التامّة، وإن كانت مركّبةً من أجزاء كثيرة ـ من إرادةٍ

وداعيةٍ وآلةٍ وغيرها ـ مجموع تلك العلّة إذا تمّت يجب بها المعلول ولا يتقدّم إلاّ بالذات، وأمرُ الصفات مسئلةٌ أُخرى، وهذه لا تعلّق لها بتلك المسئلة. ـ والذي حكى هذا البرهان عن الحكماء ـ على أنّ وقوع الأشياء منه في حال ليس أَوْلَى من حالٍ ـ سها في النقل إذ لا حال في ما يُفرَض قبلَ جميعِ الممكنات، بل جميع الأحوال من الممكنات التي لا يتقدّمها إلاّ واجب الوجود. ولا حاجة في هذا البرهان إلى الرجوع إلى الأولويَّة، بل يكفي أنه إذا لم يتقدّم على جميع الممكنات إلاّ هو، فلا يتوقّف على غيره، وإذا دام ما لا يتوقّف الشيء على غيره، فيدوم ذلك الشيء.

(١٥٨) **وأمّا الذي** يعتصم به المخالفون لهذه القاعدة فحججٌ منها قولهم: «إن الماضي انتهى إلى الآن وما تناهى، فقد انتهى». وهذه بيّنة الخلل، فإنّ الماضي ما انتهى إلى الآن بحيث أنّه نهايته التي لا نهاية بعدها. ثم الكلام في أوّل الماضي لا في آخره، كما إن المستقبل يُؤخَذ الآن مبدأه ولا آخر له، فالماضي يُتوهّم الآن آخره، ولا أوّل له. وربّما فرقوا بين الماضي والمستقبل بأشياء ركيكة يجب أن يستحي من حكايتها.

منها أنّ القائل إذا قال: «لا أعطيك درهماً إلاّ وأعطيك قبلَه آخر» أنّه لا يتأتّى الايتاء بخلاف ما يقول: «لا أعطيك درهمًا إلاّ وأعطيك بعده آخر»، فإنه يصحّ الايتاء. وهذا يشبه تعليلَ مانعِ الفرس عن المستعير، «بأنه كُمَيْت فلا يستعار!» ومن شأنهم التعليل في الجمع والفرق بأمور لا مَدخل لها، فأيّ تعلّق لحديث الدرهم بالنهاية واللّانهاية؟ ثم إن امتناع «ما لا يُعطَى إلاّ وأُعطِي قبلَه» حيث امتنع، إنّما هو للدور لا للماضي ولا للمستقبل، ثم الرجوع إلى مسئلة الطلاق في المسئلة الحقيقيّة التي هي الخطب الاصمّ الذي ﴿يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا﴾[1] هل هو إلاّ قَرع الرأس بالحديد؟

---

(١) سورة المزمل، الآية: ١٧.

ومن جملة ما يحتجّون به قولهم: «إنّ الحركات آحادها حادثةٌ مسبوقة العدم، فيكون الكلّ كذا» ـ وهذا ـ مع أن فيه أَخْذَ كلّ واحدٍ مكانَ الكلّ وهو غلط عرّفناك في ما سبق ـ يُبتنى على كلٍّ مجموعيٍّ لشيء يستحيل أن يكون له كلٌّ وهو الحركات، وقد سبق فصل في «ما يصحّ» التناهي واللّاتناهي عليه.

وممّا يحتجّون به قولهم: «لوصحّت اللّانهاية في الحوادث الماضية لتوقّف كلّ حادثٍ على ما لا يتناهي وهو محال» ـ، وليست بصحيحةٍ أيضاً، فإنّ الممتنع من التوقّف على الغير المتناهي ما يكون الشيء متوقّفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعدُ، وظاهرٌ إنّ الذي لا يكون إلاّ بعدَ وجودِ ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه. وأَمّا في الماضي، فلم يكن حالةٌ كان فيها الغير المتناهي ـ الذي يتوقّف عليه حادثٌ ـ معدوماً فحصل بعد ذلك، وحصل بعده الحادث، إذ ما من وقتٍ يُفرَض إلاّ وكان مسبوقاً بما لا يتناهى، ولا يأتي بعده ممّا يتوقّف على حركات إلاّ ويتوقّف على ما يتناهى لا على ما لا يتناهى.

وإن عُني بهذا التوقّف أنّه لا يقع شيء من الحوادث إلاّ بعد ما لا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع! فإنّ الحكيم مذهبه أنّه لا يقع حادثٌ إلاّ ويسبقه حوادث لا تتناهى، ولا يصحّ وقوعه إلاّ كذا، فكيف يجعل محلّ النزاع حجّةً يثبت نفسه؟

وممّا يحتجّون به ما أخذوا من برهان تناهي الأبعاد: إنّا نجمع الماضي ونضمّ إليه سنةً من المستقبل، فنأخذه على جهته مبلغاً، ومع الزيادة مبلغاً آخر، ونقابل بينهما، فلا بدّ من التفاوت، فيزيد أحدُ المبلغَين على الآخر بقدرٍ متناهٍ، وما زاد على الشيء بمتناهٍ فهو متناهٍ.

وإذا علمتَ إنّ الحركات لا كلّ لها وأنّها يستحيل اجتماعها، فكلّ ما يُبتنى على اجتماعها المستحيل لا يصحّ، وإنما صحّت اللّانهاية في الحركات لاستحالة اجتماعها، فكيف يصحّ فرضُ وقوع اجتماعها المستحيل ليمتنع ـ بوقوع الاجتماع المستحيل ـ اللّانهاية التي كانت صحّتها لاستحالته؟ فهو فرضٌ يُبتنى على المستحيل من جهة استحالته، ولا يصحّ ذلك كما اشرنا إليه.

(١٥٩) **ومن جملة** ما يحتجّون به: ضمّ مبلغ إلى النفوس الناطقة، ويتمّمون العمل على ما ذكرنا في الحركة، وقد أشرنا في فصل التناهي واللّاتناهي ما فيه كفاية في حلّ هوساتِهم.

وممّا يتأتّى لهم أن يفطنوا له الاحتجاج به إنّ النفوس الناطقة الماضية مجموعُها يجب أن يكون مسبوقَ العدم لأنّ المجموع معلول الآحاد والآحاد مسبوقة العدم ـ إذ ليس في النفوس الناطقة الماضية إلاّ حادثٌ حدوثاً زمانيّاً ـ وإذا كانت العللُ مسبوقة العدم سبقاً زمانيّاً، فكذلك المعلول الذي هو المجموع. ـ وهذا وإن كان أقربَ ممّا سبق، وليس اقتصاراً على مجرَّد تعديةِ حكم كلِّ واحدٍ على الكلّ بل احتجاج بحدوث العلّة على حدوث المعلول، إلاّ أنّه لا ينتجز غرضه من هذا. فإنّ النفوس الناطقة إذا أُخذ من آحادها مجموعٌ، فكلَّ وقتٍ يزداد فيها واحدٌ يحدث معه مجموعٌ آخر غيرُ الذي كان قبله، فإنّ أشياء إذا أُخذت مع شيء يكون المجموعُ الذي معه غيرَ المجموع الذي دونه. فإذا تبدّل المجموع بحدوث كلّ واحدٍ فكلَّ وقتٍ يحدث للنفوس مجموعٌ آخر ـ حدوثاً زمانيّاً ـ لم يكن ذلك المجموع قبله لحدوثِ واحدٍ حصل المجموعُ الآخر بحدوثه. ولا يلزم من حدوث مجموعٍ كلَّ وقتٍ أن يكون وقتٌ ما كان منها فيه شيء واقعاً أصلاً، بل كلّ مجموع منها يُوجَد وقتٌ ما كان ذلك المجموع بعينه موجوداً فيه، وذلك قبلَ وجود الواحد الذي حصل بحدوثه ذلك المجموع، ولا يدلّ ذلك على نهاية اعدادِها. وهذه النفوس لا ربط لبعضها ببعضٍ، فلا مجموع لها حقيقيّاً، وليس للذهن عدُّها، فلا مجموع أصلاً، فبطلت الحجّة.

واعلم أنّه إذا كان العدد اعتباريّاً لا وجود له بالفعل في الأعيان، فكلّ ما لا يعدّه العادّ بالفعل ليس بمعدودٍ، والنفوس الناطقة يستحيل أن يعدّها عادّ، فلا يصحّ أن يقال أنّها محصورة في عدد بوجهٍ من الوجوه، وهي بحيث لو عدّها عادّ أبدَ الدهرِ ما انتهى تعديدُه لها بحيث يكون آتياً على الكلّ، وقد سبق هذا أيضاً.

ثم هب أنهم اثبتوا أنّ النفوس الناطقة الماضية متناهية العدد، وأنّه كان زمانٌ

لم يُوجَد فيه نفسٌ نطقيّةٌ ولا إنسانٌ، فلِماذا يدلّ هذا على حدوث العالم؟ فإنّ القوم يجوّزون أن يأتي دورٌ يحدث فيه من الحيوانات ما لم يكن قطّ ولا يكون بعده أبداً، والإنسان يكون من تلك الجملة.

(١٦٠) **وممّا يحتجّ به** بعضُ المتقدّمين ـ ممّن يموّه على النصارى ـ أنّ العالم متناهي القوة، وكلّ متناهي القوة متناهي البقاء، وكلّ متناهي البقاء يستحيل أن يكون أزليّاً، فالعالم يستحيل أن يكون أزليّاً، وتقرّر أنّ العالم متناهي قوة البقاء بأنّ العالم مجموع الأجسام المتناهية، وقد بُيّن أنّ قوى الأجسام متناهية الأثر.

وهذه الحجّة ليست بصحيحة، ومن جملة وجوه فسادها: أنّه يجوز أن يكون شيء متناه القوة وغير متناه البقاء لا لذاته ولا لقوتِه بل لأنّ علّة ذاتِه دائمةٌ، وهو يمدّها بالقوة الغير المتناهيةِ للآثار والحركاتِ وغيرها.

وأيضاً العنصريّات إذا كانت متناهيةَ القوى وليس في قوتها الدوامُ كانت قابلةَ للفساد، وأمّا الاجرام السماويّة فقواها المدبّرة نفوسُها، وسنبرهن على أنّها ناطقة مجرّدة. والحجّة التي يذكرها المشّاؤون ويعتمدها هذا القائل مبنيةٌ على قسمة الجسم على ما أشرنا إليها، وذلك لا يصحّ توجّهها في النفوس الناطقة المدبّرة للسماويّات. والجواب الأول هو العمدة.

(١٦١) **وإذا علمتَ** ما سبق، فاعلم أنّ قولهم: «العالم لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث، وكلّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، فالعالم حادث» ـ في مقدّماته أصنافٌ من الخلل.

أمّا المقدّمة الأُولَى: ـ وهي قولهم: «العالم لا يخلو عن الحوادث» ـ صحيحةٌ إذا عنوا بالعالم مجموعَ الأجسام، فإنّه لا يخلو عن حركات وغيرها. وإن عنوا ـ كما يقولون ـ ما سوى واجب الوجود، ففي الموجودات أمورٌ قام البرهان على وجودها ـ وهي العقول ـ لا تتغيّر أصلاً، فيكون المقدّمة الأُولى أيضاً باطلة منقوضة.

وأمّا المقدّمة الثانية: ـ وهو أن «ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها» ـ ففيها

خلل، فإنّه إن عُني به أَن ما لا يسبق آحادَ الحوادث لا يسبق واحداً واحداً منها فهو لغوٌ، فإنّ معناهما واحدٌ، والعالم لا يصحّ فيه أن يقال: أنّه لا يسبق الآحاد، فإنّ من البيّن أنّه متقدّم على كلّ واحدٍ واحدٍ من الحوادث بالضرورة.

وإن عُني به أنّه لا يسبق جميعَ الحوادث، فالحوادث لا جميعَ لها أصلاً حتى يسبقها شيءٌ!

ثم إذا سُلّمت هذه فقوله في المقدّمة الأُخرى أن «ما لا يسبق الحوادث فهو حادثٌ» هو نفس محلّ النزاع، فإنّه ـ على مذهب الخصم ـ لا يصحّ خلوّ الاجرام الفلكيّة عن الحركات أصلاً، ولا تسبقها سبقاً زمانيّاً، أي ما خلتْ عن الحركة قطّ، وإن كان المتحرَك يتقدّم على الحركة تقدّماً ذاتيّاً، فيحتاجون ههنا إلى الرجوع إلى إثبات نهاية الحوادث، وقد سبق المباحثة فيه.

(١٦٢) وربّما إن حُقّق عليهم يصعب لهم الاعراب عن مذهبهم وعن محلّ الخلاف، فإنّهم إن قالوا: «العالم حادثٌ» فخصمهم يسلّم ذلك، فإنّ العالم عنده حادثٌ حدوثاً ذاتيّاً، أي: لا استحقاقُ وجودِه متقدّمٌ عقلاً على استحقاق وجوده، فإنّ استحقاق الوجود الممكن من غيره، وهو مشروط باللّااستحقاق من نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدّم على ما له من غيره، فـ«أن لا يكونَ له وجودٌ متقدّمٌ عقلاً على «أن يكونَ له وجودٌ»، وهو الحدث الذاتيّ.

وإن عُني به الحدث الزمانيّ ـ بمعنى أنّه يسبقه عدمٌ زمانيٌّ ـ فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك، لأنّ عندهم العالَم جملةُ ما سوى البارئ، والزمان من جملة العالم، فلا يتقدّم على العالَم ليكون سبق العدم على العالم زمانيّاً، فليس ألاّ سبق غير زمانيّ.

والفلاسفة قائلون بهذا ويثبتون له. ـ وإن أبى عن مذهبه بأنّ العالم ليس بقديم، فيقول الفيلسوف أيضاً أنّه ليس بقديم لأنّه ليس بواجب الوجود في ذاته، فإنّ معنى القِدَم عنده ذلك.

وإن قال: «إنّ العالم ليس بدائم» فيقال «ماذا تعني بالدائم؟» فإنّ الدائم قد

يُعنَى به مستمرّ الوجود زماناً طويلاً، ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه.

وإن قال: «عنيتُ أنّه كان وقتٌ لم يكن فيه العالم» ـ فهو مخالف لمذهبه، إذ ليس قبل العالَم وقتٌ لم يكن فيه العالم.

وإن قال: «أعني أنّه ليس بأزليّ» ـ يستفسر الأزليّ أيضاً كما سبق في الدائم، فإنّ الأزليّ إذا عُني به واجب الوجود فلا أزليّ إلاّ واحد.

وإن قال: «أعني أنّ حوادثه في الماضي متناهية» ـ فليس بالاتّفاق لها مجموعٌ ليكون متناهياً أو غيرَ متناهٍ.

فإن قال: «الذي في الذه متناهٍ» يُسلّم له أنّ القدر الذي حصل في ذهنه من اعداد الحركات متناهٍ، ولكن لا يلزم من ذلك توقّف وجودِ العالَم على غير ذاتِ البارئ. ثم إذا فُرض لها مجموعٌ مّا فهي ـ من حيث إمكانها ـ متناهية إلى علّتها، وهو معنى كلام **افلاطون**، والحكماء قائلون به كلّهم.

وإن قال: «أعني بالحدوث أنّه كان معدوماً فوُجِد».

فيقال: «كان زمانٌ، أو سبق غيرُ زمانيٍ؟» فإن استروح إلى السبق الزمانيّ، فهو مخالف مذهبه. وإن استروح إلى السبق الغير الزمانيّ، فالخصم قائل به، فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ عدم الممكن متقدّمٌ تقدّماً مّا على وجوده.

وإن قال: «أعني بأنّ البارئ متقدّم على العالَم بحيث بينه وبين العالم زمانٌ» فليس هذا مذهبه، إذ ليس قبل جميع العالم شيء عنده أيضاً غير البارئ، وهو مذهب الحكيم، والبارئ متقدّم على العالم، وليس بتقدّمٍ زمانيٍّ، فيتعيّن التقدّم الحقيقيّ الذي هو في الحقيقة تقدّم، وهو التقدّم العلّيّ، وهو مذهب الحكماء.

فلا يتعيّن النزاع ههنا، إلاّ بان يقول أحد الخصمَين: «أنّه توقّف العالَم على غير البارئ، ولم يكفِ في وجوده ذاته وصفاتُه» ـ ويقول الآخر «يكفي» وحينئذ يتبيّن المشرِك من غير المشرك!

(١٦٣) **ومسئلة** إبطال التعطيل وإثبات تفرّد البارئ بالإبداع دون سانح حادث هو من أعظم أُمّهات المسائل والعلوم، حتى إذا علم الإنسانُ هذه، وعلم تجرّدَ

النفس عن المادّة وبقاءها بعد البدن، ووجودَ مفارقاتٍ مّا بعد معرفة واجب الوجود ووحدانيّته فقد حصّل من العلم أمراً كبيراً، لا يبالي بما يفوته من العلوم ومسائلها، ولم يبق له إلاّ التمسّك بطرائق التجريد ليشاهدَ أموراً حقّيّة روحانيّةً.

وهذه المسئلة إذا أُحكِمتْ وعُلم أسباب حدوثِ الحادثاتِ فقد تمهّدت قواعدُ العلوم الحقيقيّة أشدَّ تمهيداً بأَوْضَحِ طريقة، فإن الناس كانوا يتحيّرون في أنّ واجب الوجود إذا لم يتغيّر فكيف يحصل الحوادث؟ حتى أتى على تحقيقها **الحكيم ارسطاليس**، وباحَثَ فيها أتمّ بحثٍ، وبقيت بحيث تكاد تسبق الفطريّاتِ لوضوحها. وإن كان أصل المسئلة موروثة من الأقدمين وإجمالاتٍ لهم، ولكنّ هذا التفصيل منه أُخِذَ. ولا يكون الإنسان باحثاً حتّى يتيقّن هذه المسئلة وأخَواتها، وإذا ثبتت هذه المسئلةُ صحّ البحث، وإن ارتفعت ارتفع البحث. فإنّ القدرة العبثيّة لا يبقى معها كلام، ولا يأمن الإنسان أن يُخْلَق جزافاً فيه أمورٌ تدفع النظرَ، وكلَّ وقتٍ يُخلَق أمورٌ لا تُعلَّل، فلا يبقى معها أمرٌ معقولٌ، وربّما يُخلَق فيه معنىً يُرِي الشيءَ على خلاف ما هو عليه، وإذا مكنّتِ القدرة العبثيّة ارتفع الاعتمادُ عن المحسوسات أيضاً.

وبهذه المسئلة يتبيّن أنّ الاجرام الفلكيّة العلويّة ثابتة متأبّية عن الكون والفساد لدوام الحركات، وحال أبديّة الوجود لعدم التغيّر كحال الأزليّة لعدم التغيّر. وهذا القدر كافٍ في هذا الباب.

المشرع السادس

في الجود والغِنَى وإشارة إلى مبادئ الوجود وحركات الافلاك وترتيب الوجود والخير والشرّ

[١]
فصل
«في بيان أنّ واجب الوجود لا يكون لفعله علّة غائيّة»

(١٦٤) وممّا قُسم إليه الوجود أنّ الموجود إِمّا أن يكون غنيّاً أو فقيراً. والغَنِيّ المطلق ما لا يحتاج إلى غيره في ذاته ولا كمالٍ لذاته كيف كان، وإنّ الفقير هو الذي يتوقّف منه على غيره إِمّا ذاتُه وإمّا كمالٌ لذاته. وإنّ كلّ عادمِ كمالٍ فقيرٌ، والمَلِك الحقّ هو الذي له ذاتُ كلِّ شيءٍ من جميع الوجوه، ويلزم من ذلك أن لا يكون ذاتُه لشيءٍ حتى إِن كان ذاتُه لشيءٍ فليس ذاتُ جميع الأشياء له مطلقاً، والذي يَملِك ذاتَه من جهة، ما يَملِك ليس بمملوكٍ له، فالملك المطلق لا يصحّ أن يكون ذاتُه لشيءٍ، ولا يصحّ أن يكون غَنِيٌّ مطلقٌ إلاّ ما هو مَلِكٌ مطلقٌ لجميع الأشياء، حتى لو ساواه غيرُه في الغِنَى كان افتقارُه إلى ذلك الغَنِيّ أَوْلَى لذلك الغَنيّ وأتمّ، وإذا لم يفتقر إليه يكون ذلك الغَنِيُّ عادمَ كمالٍ مّا، فلا يكون غَنيّاً مطلقاً. فإن كان في الوجود غَنِيٌّ مطلقٌ، أو مَلِكٌ مطلقٌ، فيجب أن يكون واحداً، وهو واجب الوجود، وغيره ممكنٌ.

ومن ضرورة قسمة الوجود إلى واجب وممكنٍ اقتسم إلى علّة ومعلول، واقتسم إلى مالك ومملوكٍ، وغنيٍّ وفقيرٍ، وحاصل الغِنَى يرجع إلى وجوب الوجود من جميع الجهات، وحاصل الفقر إلى الإمكان أو ما يصحّحه الإمكان.

والجود إفادة ما ينبغي لشيءٍ لا لغرضٍ، فالواهب لِما لا يليق ولا ينتفع به الموهوبُ له ليس بجَوادٍ، والواهب لما ينبغي إذا طلب عوضَه ـ حمداً أو ثناءً أو تخلّصاً عن مذمّةٍ ـ فهو معاملٌ مستعيضٌ غيرُ جوادٍ، لأنّه أعطى شيئاً ليتحصّل على ما هو أطيَبُ له وألذّ. ومَن كان الأَوْلَى به فعلُ شيءٍ، فإذا لم يفعل فكان عادمَ كمالٍ، فلا بدّ من فعله حتى يحصل له ذلك الأَوْلَى. وكلّ ما هو أَوْلَى لشيءٍ فهو كماله، وكل! ما يتوقّف كماله على أمرٍ مّا فهو فقير. وكلّ مريد ومختارٍ لأحدِ طرفَي نقيضٍ، لا بدّ وأن يترجّح أحدهُما عنده، فإنّه إن لم يترجّح، فنسبة الشيء إليه إمكانيّة، ولا يقع الممكن دون ترجّحٍ مّا، والشيء وإن فُرض خيراً في نفسه ما لم يكن فعلُه أَوْلَى بالمختار لا يختاره.

(١٦٥) **والذي يقال**: «إنّ الإرادة تخصيص أحد الجانبَين المتساويَين بالوقوع، لا بناءً على أَوْلَوِيّة، بل لأنّ من خاصّيّة الإرادة تخصيص أحدِ المثلَين من دون الحاجة إلى ترجّح، ولا يسأل عن اللّميّة، فإن لوازم الماهيّات لا تُعلّل» ـ كلام لا حاصل له، فإنّ الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواءً لا تتخصّص بأحد الجانبَين إلاّ بمرجّح، إذ لا يقع الممكن إلاّ بمرجّح.

وأمّا الخاصّيّة التي يقولونها فهو هَوَسٌ، أليس لو اختارت الجانب الآخر ـ الذي فُرض مساوياً لهذا الجانب ـ كانت تحصل هذه الخاصّيّة؟

ثمّ تعلُّق الإرادة بشيءٍ ـ مع إن النسبة كانت على الجانبَين سواءً ـ هذيانٌ، فإنّ الإرادة ما حصلت أوّلاً إرادةً لا لشيءٍ، ثم تعلّقت بشيءٍ. فإنّ المريد لا يُريد أيَّ شيءٍ يتّفق، ولا يكون له إرادة غير مضافة إلى شيءٍ أصلاً.

ثمّ قد يعرض لتلك الإرادة التخصّصُ ببعض جهات الإمكان، بل إذا وقع التصوّر وحصل إدراكُ ترجّحِ أحدِ الجانبَين يحصل إرادةٌ متخصّصةٌ بأحدهما،

فالترجّح متقدّم على الإرادة.

وإذا علمتَ أنّ كلّ مختار لا بدّ في اختياره أحدَ طرفَي وجودِ شيءٍ من ترجّح، وأن يكون ذلك الراجح راجحاً عنده وأَوْلَى به، فيجب أن يكون فعلُ الغنيّ المطلق أعلى من أن يكون بإرادةٍ، إذ لا يُتصوّر أن يكون أمرٌ أَوْلَى بالغنيّ ويتعلّق بشيءٍ، فيكون الغنيّ المطلق فقيراً ـ في حصول الأوْلَى له ـ إلى ذلك الشيء، فليس بغنيّ حقاً.

(١٦٦) **بحث وتحصيل**: وإذا ثبت هذا فاعلم أنّ مَن يسلّم هذه القاعدة ليس له أن يرجع بعدها فيقول: «إنّ واجب الوجود لِفعله غايةٌ» إلاّ أن يعني بالغاية ما ينتهي إليه الفعل، أو أشرف ما ينتهي إليه الفعل، وذلك ليس بعلّةٍ غائيّةٍ لِفعله.

وفي الجملة ليس للمعترف بهذه القاعدة أن يستروح إلى أنّ طبقات العين أَوجَدها البارئ للابصار، والرِجلَ للمشي على إن كان المشي علّةً غائيّةً وتصوّرُها كان علّةً لعلّيّةِ الفاعلِ لذلك الأمر، فإنّ الكلام الأوّل يعود إلى أنّ واجب الوجود لمّا جعل الطواحن من الأضراس عريضةً لأجلِ الطحن هل كان الأَوْلَى به حصولَ هذا الطحن أو لم يكن؟ فإن لم يكن الأولى به فلِماذا اختار تعريض الطواحن؟ وإن كان الأولى به فلِفعله غرضٌ وتوقّف الأولى به على غيره.

فإن قال: ما جعل الطواحن عريضةً لأنّ حصول الطحن أَوْلَى بالخالق بل بالخلوق.

يقال له: تحصيل هذا الأولى للمخلوق هل كان أَوْلَى بالخالق أو لم يكن؟ فإن لم يكن فلِمَ فعله؟ وإن كان أَوْلَى فتوقّف كماله على غيره.

فإن قال: فعله لأنّه جواد.

فيقال: ما حصل جواديّته إلاّ بهذا أو كان جواداً دونه ولزم هذا عن الجود. فإن كانت جواديّته لم تحصل إلاّ بهذه الأشياء ـ ففعل ليحصل له الجواديّة والجواديّة أَوْلى به ـ فتعلّق ما هو الأَوْلَى به على غيره، وإن لم تكن أَوْلَى به فلا يفعل لحصولها فعلاً. ـ وإن كان جواداً دونها ففعلَ ج لأجل ب اقتضاءً لجودِه على أنّه لزم عنه ج لا على قصدٍ منه، ثمّ لزم من ذلك أن يكون ج صالحاً لمصالح ب،

فمِثل هذا ليس بغايةٍ تجعل الفاعلَ فاعلاً ـ فيتصوّر الغاية أوّلاً، ثم يفعل لأجلِه الفعل ـ بل هذا انتهاءٌ للفعل إلى مَصلحةِ شيءٍ، وإن سُمّى غايةَ بهذا المعنى جاز.

وإن قيل: إنّها كانت غايةً على أنّه تصوّرَ أو ادراكَ ـ بأيّ إدراكٍ يُفرض ـ بَ، ثمّ أَوجَب وجودَ جَ لأجله حتّى حصل الأَوْلَى لـ بَ ـ وما كفى في ذلك انتهاءُ الفعل إليه لذاته ـ فههنا يلزم أن يكون واجبُ الوجود جعل الغايةُ ـ التي هي حصول ما هو الأولى لـ بَ ـ فاعلاً للجيم.

فيقال: إن لم يكن الأَوْلَى لواجب الوجود حصولُ الأَوْلَويّة لـ بَ ماخصّص الجيمَ بالوقوع لأجلِه، وما ترجَح عنده حصولُ مَصلحةِ بَ على لا وقوعها. فإذا كان الأَوْلَى به ذلك، فتوقّف الأَوْلَى به على غيره. وإذا كان جودُه إنّما يقع بحصول الفعل عنه وإنّما يجعله الغايةُ فاعلاً، ففاعليّته لأشياء موقوفةٌ على الغاية، والغاية علّة لها، فالغاية علّة لوجوده، والوجود أَوْلَى به، فتوقّف ما هو الأَوْلَى به وكمالُه على غيره، وليس أنّ الجود اقتضى حصولَ جَ لمَصلحةِ بَ بأن حصل الجودُ أوّلاً، بل الجود فعلُه وإضافتُه إلى حصول الفعل عنه والغاية علّة للفاعليّة، فهي علّة للجود وهي التي جعلتْه جواداً بالفعل.

فما صحّ القسم المذكور «إنّ الجود كان مبدءاً للغاية غيرَ متوقّفٍ عليها بوجهٍ من الوجوه». ـ فإن أثبت له غاية على أنّها ليست بعلّةٍ غائيّةٍ لِفعله فيجوز، فإنّ هذه الغاية نهايةٌ مّا ـ لا غير ـ لفعلٍ من الأفعال.

(١٦٧) **وإنّما وقع** لهم الغلط من اشتراك لفظ «الغاية». ومن ظنّهم أنّ غاية واحدٍ مِنّا قد تكون أمراً في غيره ـ كما يتمثّلون به من حصول صورة الدار في موادّ قابلةٍ لها ـ وذلك ليس بغاية أَولويّة، بل الغاية انتفاع أو حصول كمالٍ مّا ولذّةٍ للفاعل، وتمام الكلام في الغاية إنّما يأتي من بعدُ.

فالذي يجب أن تعلم من ههنا أنّ واجب الوجود إن كان غنيّاً من جميع الوجوه، فليس لِفعله علّة غائيّة وليس لِفعله لِميّة مصلحيّة، ولكن ذاته ذات لا تحصل منها الأشياء إلاّ على أتمّ الوجوه لمرتبة ذاته، وفاعليّته لا لقصده إلى حفظ

المصالح. وليس كون المعلول الأوّل مؤدياً إلى وجود العقل الذي هو دونه، ومعلولُه لأنّ المعلول الأول علّتُه الغائيّة المعلولُ الثاني، وكان يلزم من هذا أن يكون ما هو أقصى وأبعد عن واجب الوجود اشرف ـ فإنّ الغاية الأقصى لا تحصل إلاّ بعد جميع ما هُيّيء لحصولها ـ ووجب أن يكون الهيولى المشتركةُ أشرفَ من السماويّات، والسماوياتُ أشرف من العقول الفعّالة.

وكلامنا ههنا في العلّة الغائيّة لا الغاية التي هي نهاية الفعل، فإنه يصحّ أن يقال: «انتهى سلسلة الأمور الدائمة إلى الهيولى المشتركة أو نحوها»، ويصحّ بوجهٍ مّا أن يقال: «للافعال انتهاءُ» ولا يصحّ بوجهٍ آخر، فإنّ الجود لا نهايةَ له ممّا يحصل متحدّداً على أبد الأباد.

(١٦٨) **وأمّا الذي** نُسِب إلى انباذقلس ـ وإنه قائل بالاتّفاق والبخت، وإنه ليس بمعترف بالغايات ـ فأكثره مُزوّر ومختلف. والرجل إنّما انكر العلّة الغائيّة في فعل واجب الوجود لا غير، وهو معترف بأنّ ما لا يجب لا يكون، بلى قد يُسّمِي هو وغيرُه الأمورَ اللاحقةَ بالماهيّات لا لذاتها، بل لغيرها «اتفاقيةً»، وحينئذٍ يصحّ أن يقال: «وجود العالَم اتّفاقيٌّ» لا بمعنى أنّه يصير موجوداً من نفسه كَلاّ أو يفعله البارئ جزافاً، بل إنّ وجوده ليس لاحقاً به من ذاته بل هل من غيره.

والاصطلاحات وطبائع اللغات مختلفة، وهذا الرجل تصفّحنا كلامَه: القدر الذي وجدناه دَل على قوّةِ سلوكِه وذوقِهِ ومشاهداتٍ له قدسيّةٍ رفيعةٍ، وأكثر ما نُسب إليه افتراءٌ محضٌ، بل القدماء لهم ألغازٌ ورموزٌ وأغراضٌ، ومَن بعدهم يردّ على ظواهر رموزِهم إمّا لغفلةٍ أو تعمّداً لِما يطلب من الرئاسة.

[٢]
فصل
«في كون واجب الوجود غاية جميع الموجودات»

(١٦٩) **ويجب** عليك أن تعتقد أنّ العلّة الغائيّة وإن كانت منفيّةً عن واجب الوجود ليس بمنفّي عنه إنه غاية لجميع الموجودات، وإنّ جميعها بحسب ما لها من

الكمالات طالبةٌ لكمالاتها ومتشبّهةٌ ـ في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يُتصوّر في حقّها ـ به من جهةٍ ما يكون على كمال لائق بها، وإنّ لكلّ نوع من الأنواع المفارقة والاثريّةِ والعنصريّةِ كمالاً مّا وعشقاً إلى ذلك الكمال، وإن تصوّر فَقْد ذلك الكمال فشوقٌ: إراديٌّ لِما له حياة أو طبيعيٌّ لِما ليس له ذلك. وستعلم أنّه لولا العشق والشوق إليه ما حدث حادثٌ، ولا تكوّن كائن أَصلاً.

[٣]

فصل

«في قاعدة الإمكان الأشرف»

(١٧٠) **وممّا ينبغي** أن تعلم أنّ من جملة ما حمل القدماء على اعتقاد الأشرف والأكرم في الأمور السماويّة وغيرها، شهادة الفِطَر بوقوع الأشرف فالأشرف. ولمّا علمتَ أن الواحد لا يجب به ما ليس بواحدٍ، فإذا وقع الأخسّ بواجب الوجود وفي الإمكان أشرف منه، فإذا فُرض وقوع الممكن الأشرف فلا يقع بواجب الوجود لأنّه وحدانيّ الذات وحصل به الأخسّ، فيستدعي فرضُ أشرف جهةً أشرفَ ممّا عليها واجب الوجود، ومحالٌ تصوّر جهةٍ اشرف من واجب الوجود، فمحالٌ أن لا يأتي وجوده على ممكن أشرف، ومحالٌ أن يُعقَل أشرفُ ممّا حصل منه.

ولمّا لم يُتصوّر أن يحصل الأشرف والأخسّ منه معاً ـ إذ لا جهتان فيه، ولا اختلاف فيه سيّما بخسّةٍ وشرفٍ ـ وجاز للأشرف أن يكون مبدءاً لِما هو دونه في الشرف، ولا يجوز للأخسّ أن يكون مبدءًا لِما هو أشرف منه، فالوسائط بينه وبين الأخسّ الأشرفُ فالأشرف، ويجب أن يكون الأشرف أقرب إليه.

ويصحّ أن يكون في الأمور الكائنة الفاسدة شخصٌ مّا ممنوعٌ ممّا هو أشرف وأكمل له لممانعةِ أسباب سماويّة ولمصاكّةِ أسباب طبيعيّة أيضًا تابعةٍ للسماويّات.

ويجوز أن يعطي الشيء الواحد شريفاً وخسيساً لا لذاته، بل لاعتبار استعداد القابل الواجب بأسباب لا تتناهى من الحوادث.

أَمّا الأمور الدائمة فلا يصحّ أن يختلف شرفها وخسّتها إلاّ لاختلاف الفاعل أو لاختلاف جهاتٍ فيه، فيفعل بالأشرف أشرف وبالأخسّ أخسّ.

ومحالٌ أن يستوي الفاعلان في الشرف ولا يتوقّف فعلاَهما على غيرهما، ثمّ يقتضي أحدُها فعلاً أخسَّ من فعل الآخر، وهكذا إذا استوى الفاعلان وقابلاَ فعلِهما وشرائط الفعلَين في الشرف والكمال.

فإذا عرفتَ هذه القواعد فَلك أن تعلم إنّ الأمور الدائمة لا تحصل إلاّ على أشرف ما يُتصوّر أَن يكون عليه. ولا يمنعها عن ذلك استعدادٌ أو حادثٌ غريبٌ أو أمرٌ اتّفاقيّ، فيجب عليك أن تعتقد في السماويّات والعوالم القدسيّة ما هو أتمّ وأكمل، وإنّ كلّ ما تتصوّر من كمال واجب الوجود والأمور العقليّة والسماويّة، فإنّها أَرفَعُ في نفسها وأشرف ممّا تصوّرتَه. وإذا كان الجوهر العقليّ أشرف من النفس يجب أن يكون قبلَها، ولمّا كانت الاثريّات أشرف من العنصريّات يجب أن تكون حاصلةً قبلَها، بضربٍ من العلّيّة على ما نذكره. ـ وهذا تفصيلٌ فصّلناه. وإجمالُه لإمام الباحثين **ارسطو** من إشارةٍ أشار إليها في كتاب «**السماء والعالم**» ما معناه أنّه يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو الأكرم لها والأشرف.

[٤]

فصل

«في إبطال قاعدةٍ لأبي البركات وفي سبب إنطماس الحكمة»

(١٧١) **وممّن يشرع** في ما لا يعنيه من المتأخّرين ويريد أن يذبّ عن مذاهب لا يعرفها، ولا يحيط بحججِ أهلِها إنسانٌ يُسمَّى بأبي البَرَكات المتفلّسف، أثبت على واجب الوجود إراداتٍ متجدّدةً غيرَ متناهيةٍ سابقةً ولاحقةً، وزعم أنّه يفعل شيئاً، ثم يريد بعده شيئاً آخر، فيفعل ويريد، ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزليّة وإرادات متجدّدة لا تتناهى.

وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كلّ من له في النظر أقلّ رتبة، وخالف مذهب اليهوديّة أيضاً الذي كان يراه، والإسلاميّة التي انتقل إليها، «فلا عقل ولا قرآن» كما يقال، إلاّ أنّه ظنّ أنّ هذه الملل ربّما تقتضي هذراً، وتوهّم أنّ هذه الشرائع أوجبتْ إرادات حادثة غير متناهية في ذات البارئ. وهذا ما قاله أحدٌ من أهل «هذه» الملل أصلاً، فإنّ الذي «يجتمعون» عليه أهلُ هذه الملل أنّ العالَم إنّما عُرف حدوثُه لوجوب تناهي الحوادث، فكيف يجوّزون حوادث غير متناهية في ذات البارئ؟ فيلزم منه حدوث البارئ كما لزم حدوث العالَم عندهم.

ثمّ إن كان ينتسب إلى العلوم الحكميّة فكان يجب عليه أن يطالعها أوَلاً ويضبط مَعانيها، فإنّه إذا فُرض في البارئ أمورٌ حادثةٌ وهي غير متناهية ـ مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة فاعليّة و«جهة» قابليّة وبُرهن على امتناعهما فيه ـ يلزم أن يكون له مغيّر ومحرّك إلى الأشياء. ولا يُتصوّر أن يثبت فيه حادثٌ زماناً، فإنه إن كان موجِبُه ذاته فكان يجب أن يثبت دائماً، وإن كان مُبطِلُ وجودِه أيضاً ذاتَه فما كان يصحّ حصوله. فإذا حدث وثبت ثمّ بطل، فلحدوثه علّة، ولبطلانه علّة أُخرى حادثةٌ، وعلّة الحدوث لا تتخلّى عن الحدوث، وعلّةُ البطلان لا تتخلّى عن البطلان أيضاً، ويعود الكلام إلى حدوث العلّتَين، فلا بدّ من علّتَين مقترنتَين أيضاً بالمعلولَين، فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدّدُ الحوادث زماناً أصلاً. وإن فُرِض في ذاته حادثٌ زماناً، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أُخرى غير متجدّدةٍ مع ثباته حتى يؤدّى ذلك الثابت إلى البطلان. فيلزمُ من ضرورة وجوب التجدّد الغير المنصرم أن يكون فيه متجدّدٌ لا يصحّ أن ينصرم بوجهٍ، وقد بيّنّا إنّ ما هذا شأنه هو الحركة، وإنّ كلّ حركةٍ مّا سِوَى الوضعيّة منصرمةٌ لِما تبيّن في باب الحركات، فيجب أن يكون له حركة وضعيّة، فيكون إِلَهُ العالَمين جسماً متحرّكاً على الدور، وهذا تعطيل وجهل وتجاسُر على مُبدع العالَمين، أو يجب أن يقال: المغيّر له على الدوام أمر متجدّد على الدوام، فينفعل عن الافلاك انفعالاً دائماً، وهو من معلولات الافلاك ومن المتأثّرات عنه، وهو محال لِما سبق.

(١٧٢) **وإنّما** تأتّى لِمثل هذا المجنونِ القدَر الإِتيانُ بمثل هذه الهذيانات القبيحة لأنّه لم يكن للحكمة في الأرض سياسةٌ قائمةٌ، وفي ما قد مضى من الزمان كان لها سياسة، وكان القوم الذين يتكلّمون فيها أكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانيّة والأمورِ العلويّةِ الرفيعةِ، وما كان يتمكّن من الكلام فيها، والتصرّف إلاّ لِمَن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسيّة، وتجرّد عن محبّة الرئاسات الدنيويّة.

وسبب انقلاع الحكمة عن الأرض أكثرُه كان ظهورَ طائفةٍ من المتفلسفة وتطويلَهم في الأقاويل التي اشتغل الناسُ بها عن الحكمة وقدحَهم في مَن كان أفضلَ منهم وأَعلَمَ من الأقدمين.

وسَعَى جماعةٌ في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرهما من النواحي، فاصلحوا أشياء حسنةً مهمّةً، وأفسدوا ما هو أحسن منها لأمرٍ قدّره الله سبحانه وتعالى! فاصْبَحَ المنتسبون إلى الحكمة غافلِين عن أسرارها، وانقطع النور عنهم. وإذا انقطع النور عن طائفةٍ بالكّليّة يزول هيبتُهم وسلطانُهم ويستذلّهم النفوس.

أما ترى آثار القدماء وهيبتَهم في النفوس وإطّلاعَهم على عجائب الأشياء ـ من الطلسمات ولطائف طرائق السلوك وآثار النفوس وغيرها ـ بقوّةِ سلوكِهم وضُعفَ هؤلاءٍ وعَجْزَهم، والصَغَارَ الذي عليهم واشتغالَهم بمَلاذِّ الدنيا؟ ومتى يَصِفوا الفكرة لِمُحِبّ الدنيا؟ ومتى يستأهل للعلوم المَخفِيّة وهَدايا الملكوت وهو في ظلمات شواغل الدنيا حَيْران؟ فهؤلاء طردَهُم الله من بابه.

ولا تظنّنَّ أنه يصل إلى الحلّ الأعلى إنسانٌ وليس له ملكة شروق الأنوار العلويّة. وما وراء هؤلاء إن كانوا أخياراً فمن المتوسّطين، وإلاّ فمن الأشقياء. ولولا جسارة الرجل المذكور وشدّة إقدامِه في حقّ البارئ على مِثل هذه الأشياء، وفي أمّهاتِ المسائل على خلاف البرهانِ ومذهبِ التوحيد للخاصّة والعامّةِ ما قدحنا فيه هذا القدح، فإنّ المُباحث بعدَ أن كان بشريّاً ليس بعجبٍ منه الخطأُ، وأَمّا رفض الحقّ الصريح بالوسواس فلا يُعذَر عليه!

[٥]
فصل
«في تحريكات الافلاك وفي أحوال نفوسها»

(١٧٣) **ولنرجع** إلى ما كنّا فيه. قد سبق الكلام في أنّ المتحرّك بحركةٍ وضعيّةٍ ليس حركتُه طبيعيّةً، وتبيّن أنّ حركة السماء إراديّةٌ. ولا بدّ للمتحرّك الإراديّ من مَقصدٍ، فإنّه إن لم يترجّح عنده الحركة لا يتحرّك. والحركة نفسها ليست من الكمالات الحسّيّة والعقليّة، وليست نفس الفلك تقتضي الحركة لذاتها ـ فإنّ الثابت لا يقتضي الغير الثابت على ما سبق ـ وليس مطلوبها أمراً جزئيّاً ـ وإلاّ لوقفتْ سواءٌ نالتْ أو قنطتْ ـ فمطلوبها أمرٌ كلّيٌّ متجدّدُ الأشخاص الجزئيّة. وقد تبيّن إنّ لها إرادة كلّيّة، ولولا الإرادة الكلّيّة ما وجب تجدّد الإرادات الجزئيّة التي تنبعث منها الحركات الجزئيّة على ما قرّرناه قبل هذه الفصول.

وإذا كان لها إرادة كلّيّة، فيجب أن يكون لها إدراك كلّيّ، ويجب أن يكون لها نفوس ناطقة، فإنّ الإدراك الكلّيّ ـ كما علمتَ ـ لا يصحّ إلاّ على أمر مجرّدٍ عن المادّة.

وإذا علمتَ هذا فاعلم إنّ مطلوبها ليس أمراً شهوانيّاً ولا غضبيّاً، كيف وهي لا تنمو! فإنّ النموّ لا بدّ له من خرقٍ وحركةٍ مستقيمةٍ وتغذٍّ، ولا بدّ وأن يكون جوهر الشيء قابلاً للاستحالة والفساد، وكلّ ما يمكن اتّصال شيء به يصحّ انفصال شيء عنه، وكلّ ما يصحّ الزيادة فيه يصحّ النقصان عنه. وقد علمتَ أيضاً أنّ كلّ كائنٍ فاسدٌ، وإذ لا تغذّىَ لها ولا نموَّ لها ولا اتّصالَ به ولا انفصالَ عنها، فليس مَطلَبُها أمراً شهوانيّاً، وإذ لا مزاحم لها، وتفرُّقَ لاتّصالها، ولا فسادَ لصورها فلا غضب لها ولا خوف، وإذ ليس غرضها شهوانيّاً ولا غضبيّاً، فيتعيّن أن يكون عقليّاً.

(١٧٤) **وممّا يذكر** ههنا أنّه ليس غرضُها ثناءَ السافل وحمدَه، فإنّه كمالٌ مظنونٌ غيرُ واجب الدوام، فلا يبتنى عليه أمر واجب الدوام. ومن قريب ما يحكم به الحدس أنّه لو كان غرضُها السافلَ ما كانت الفضائل مندرسةً في الأزمنة

المتطاولة، ولَمَا سقَت المُنكِرَ لفضائلها الجاهلَ بالأمور العالية الكافرَ بالله لجحودِ مراتبها المُثبِتَ للجماديّة عليها قطرةَ ماءٍ، ولَمَا جرى أكثرُ ما يجري من الأمور الخارجة عن السياسات الإلهيّة، كيف وتصوّراتُها وما ترى هي الأَوْلَى يجب وقوعه؟ وليس إن النظام لا يتمّ في العالَم إلاّ بعبادة ابنِ امرأةٍ أو مَدَراتٍ ليقول قائلٌ «إنّ النظام الكلّيّ كان موقوفاً على هذه الاعتقادات الفاسدة»، بل الحقّ إنّ هذه لوازمُ حركاتٍ لِمن ليس له التفاتٌ إليها، وقصدٌ إلى رعاية أحوالها وإن كانت لا تغيب عن شعور لوازمِ حركاتِه.

ومن الحجج المشهورة: إنّ الفلك لو كان حركتُه لِما تحته كان مستكملاً بمعلوله، ومن الممتنع استكمالُ العلّة بمعلولها وخروجُ كمالِ الشيء من القوة إلى الفعل بما خرج به من القوة إلى الفعل. لا ينفسخ هذا بالطبيب الذي يعالج نفسه، فإنّ المعالج نفسُه والمتعالج بدنُه، ثمّ واهب الصِحّة مبدأ أشرفُ منهما وهو المفارق.

(١٧٥) **وممّا يذكر** ههنا أنّه إذا لم يكن حركاتُها لأمرٍ سفليٍّ وليست لأمرٍ تنالُه دفعةً كيف كان، فهي لتشبّهٍ بمعشوقٍ. قالوا: وليس معشوق جميع الأفلاك واحداً، ولا بعضُها معشوقٌ للبعض لا النفوس ولا الأجسام، فإنّه على جميع هذه التقديرات كان يلزم أن يكون حركاتُها متشابهةً، وليست بمتشابهة سيّما في السرعة والبطؤ. ولا يُتوهّم أنّ حركة الشمس و«حركة» الزُهرة ـ ،وإن كان قطعُهما في زمانٍ متقاربٍ ـ متساويتان في السرعة والبطؤِ، فإنّ فلك الشمس أكبر من فلك الزُهرة بكثيرٍ، فيجب أن يكون حركةُ فلك الشمس أسرعَ بكثيرٍ حتى يتمّ حركتُه في زمانٍ قريبٍ من اتمام حركة فلك الزُهرة. ولا يصحّ ما يتوهّم بعضُ الضعفاء: أنّ حركات الافلاك كلّها متساويةٌ في السرعة واختلاف القطع إنّما هو للكبر والصغر، فإنّه لو كان كذا كان يجب أن يكون الفلك الأعلى يتمّ دورته أَبْطأ من دورات الكلّ، وليس كذا بل حركته أسرعُ حركات الجميع. وإذ لم يكن مَطْلَبُها السافلَ وليس بعضها معشوقاً للبعض لا النفوس ولا الأجسام، فيجب أن يكون معشوقها أمراً غيرَ

جسمانيّ وغير ذي علاقةٍ مع الأجسام، وهو العقل، وليس عقل واحد، بل لكلّ واحدٍ معشوق يخصّه. فاستدلّوا بتعدّد حركاتها على كثرةٍ من العقول المفارقة.

(١٧٦) **قالوا**: ولمّا كانت العقول بالفعل والافلاك جميعُ الأشياء فيها بالفعل إلاّ الوضع، ولو بقيت على وضعٍ واحدٍ لَدَامتْ قوةً باقي الأوضاع فيها، وكان غير ممكنٍ الجمعُ بين الأوضاع معاً، فأخرجت «الأوضاع» إلى الفعل بما يمكن من التعاقب المستحفظِ لنوعٍ ما يستحيل بقاءُ شخصِه من الأوضاع بشخصٍ منتشرٍ، وتبع لذلك رشحُ الخيرِ الدائم من حيث هو تشبّهٌ بالعالي لا من حيث هو قصدٌ إلى نفع السافل.

قالوا: وليس كما يقال: إنّ المتشبَّه به واحدٌ، والحركات إنّما اختلفت لنفعِ السافل جمعاً بين مطلوبها، وبين نفعِ السافل لاستواءِ الجهات بالنسبة إليها، فإنّها لو جاز أن تطلب بجهة الحركة نفعَ السافلِ جاز أن يُطلَب بأصل الحركة، فإنّها لا يلحقها التعب وسوء المزاج من الحركة.

وكان لقائلٍ أن يقول: لمّا استوى حركتُها وسكونُها اختاراتِ الحركةَ لأجل السافل. ـ وليس كما يُتوهّم أيضاً أنّ المعشوق واحد، واختلاف الحركات إنّما هو لِعَدم مطاوعة طبائعها للموافقة، فإنّ الجرم الكريّ أوضاعُه متساوية ليس بعضها أَوْلَى بمطاوعة الطبيعة من بعضٍ، إلاّ أنّه يجب أن تعلم إنّ الذي يحتجّ في اختلاف أنواع الافلاك بأنّها ما اختلفت حركاتُها إلاّ لأنّها مختلفةُ الطبائع ـ وهو قد اعترف بأنّ اختلاف الحركات إنّما هو لاختلاف المعشوقات ـ فلا يتمشّى له ذلك الاحتجاج، فإنّه إذا كانت الأغراض مختلفةً ـ والحركات إنّما هي لتلك الأغراض المختلفة ـ لا يلزم منه اختلاف النوع، فإنّ النوع الواحد يجوز أن يختلف أغراضه، إلاّ أن يُرجَع إلى مسلكٍ آخر سنذكره.

قالوا: وكما إنّ لكلّ واحد معشوقاً يخصّه فللجميع معشوق مشتَرَك، فاشتركت الحركاتُ في دوريّتها للمعشوق المشترك، واختلفت جهاتُ الحركات الدوريّة وأحوالها لاختلافِ المعشوقات ـ هذا ما يقولون.

(١٧٧) **وأمّا أنتَ** إن أردتَ أن تكون عالِماً إلهيّاً مِن دون أن تتعبَ وتداومَ على الأمور المقرِّبة إلى القدس، فقد حدّثتَ نفسَك بالممتنع أو شبيهِ الممتنع. والناس يجتهدون في طلب باطل غايةَ الاجتهاد، وأيضاً رهابين الأُمَم، وزُهّادُهم قد يرتكبون الأمورَ الشاقّةَ، وترك المألوفات لا لِغرضٍ شريفٍ، بل لمطالبَ خسيسةٍ، فقبيح بطالبِ الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطُرُق الموصِلة! فإن طلبتَ واجتهدتَ لا تلبث زماناً طويلاً إلاّ ويأتيك البارقةُ النورانيّة، وسترتقي إلى السكينة الإلهيّة الثابتة فما فوقها إن كان لك مُرشِد، وإن لم يتيسّر لك الارتقاء إلى الملكة الطامسة فلا أَقلّ من ملكة البروق.

فإذا علمتَ أنّ فيك نوراً شارقًا لذيذًا، فَلك أن تعلم أنّ الافلاك التي ليس لها شهوة ولا غضب ونُزوع حيوانيّ وشاغل عن الحقّ ـ عزّ جاره ـ أَوْلَى باللذّات الروحانيّة والأنوارِ الشارقةِ، وتعلمَ أنّ حركاتها ليست لمجرّد تشبّهٍ في اخراج الأوضاع إلى الفعل من القوة، فإنّه لو كان كذا ما دام دَوَرَانها على قطبَين ثابتَين، فإنّه يبقى مع ثباتِ حركتها على القطبَين أوضاعٌ من قِبلِ ثباتِ القطبَين بالقوة أبداً، بل هي تنال أنواراً لامعةً قدسيّةً، فتنبعث عنها حركات، ثم تُعِدّ تلك الحركاتُ لاشراقٍ آخر، فلا تزال الاشراقات موجِبةً للحركات والحركاتُ مُعِدَةً للاشراقات كما قيل:

إذا تــغــيّــبــتُ بَــدا وإن بَــدا غــيّــبــنــي

وقد يتّفق لك طربٌ يتحرّك فيه بدنُك، فإنّ البدن منفعل عن أحوال النفس، والنفس منفعلة عن أحوال البدن. وتعلم أنّ البارقات تَرِدُ على النفس وتؤدّي إلى حركة في داخل البدن، بل قد تؤدّي إلى انزعاجٍ في البدن، فلا تتعجّب من انبعاث حركات الافلاك عن أنوار تأتيها من الأُفق الأعلى. وأنت إذا ارتقيتَ إلى مقامٍ أرفعَ فسَتَتَّصِل بها وما فوقها، وتطّلع على كثير من الأنباءِ، وتدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحانيّ إذا كان لك مُرشِد مُطّلع على حقائق خفيّات الطرايق والأسرار، وإن لم تفعل فأنتَ في الحكمة كالأكمة في سياحة الأرض أو الزَمِنِ في أن يكونَ فيجًا!

[٦]
فصل
«في أنّ الممِدّ للأفلاك هو جوهر عقلي»

(١٧٨) **وإذا ذكروا** الحجّة على أنّ الافلاك قواها متناهيةُ الأثر وحركاتها غيرُ متناهية، قالوا: يجب أن يكون المُمِدّ لها جوهرًا عقليّاً. والممتنعُ على الأجسام وقواها الفعلُ الغيرُ المتناهي على سبيل المبدَئيّة لا على سبيل الوساطة، وليس بممتنعٍ على الأجسام الانفعالُ الغيرُ المتناهي. وقد ذكرنا ما ذكروا من البرهان على تناهي القوى في الطبيعيّات، وعرفتَ أحوال ذلك.

[٧]
فصل
«في بيان أنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة للجسم»

(١٧٩) **وممّا يجب** عليك أن تعلمه قبل الشروع في ترتيب الوجود أنّ الجسم لا يفيد وجودَ جسمٍ آخر، ويذكرون في الكتب حججاً:

منها: أنّ الجسم الحاوِيَ لا يصحّ أن يكون علّةً للمحويّ، فإنّه لو كان علّة للمحويّ، فكان مع وجوب الحاوي إمكانُ المحويّ ـ لأنّ وجوب المحويّ بعد وجوبه ـ فكان مع إمكان المحويّ إمكانُ لا كونهِ، ويقارن إمكانُ لا كونهِ إمكانَ الخلاء، وقيل أنّ الخلاء ممتنع لذاته.

(١٨٠) **بحث وتحصيل**: وقد سبق القول في حال أمثال هذه الحجّة في مواضع متعدّدة من هذا الكتاب، ونذكر ههنا وجهاً آخر، فنقول:

إن صحّت هذه الحجّة فكان لقائلٍ أن يقول: «المحويّ ممكن الوجود الآن ـ إذ الوجود والدوام لا يخرجان الشيءَ عن الإمكان ـ فكلّ ممكن الوجود ممكنُ العدم، وإن لم يخرج إمكانُ العدم إلى الفعل فلِمانعٍ، ومع إمكان عدم المحويّ مع بقاء الحاوِي إمكانُ الخلاء، وقد قيل: إنّ الخلاء ممتنع لذاته».

فإن قيل: مع وجود الحاوي يستحيل لا كونُ المحويّ ـ لئلا يلزم الخلاء.

فيقال: الإمكان قائمٌ من ذاته، وإمكانُ اللّاكون مع إمكانِ الكون، والخلاء إنّما هو مقارنٌ إمكانُه لإمكانِ لاكونِ المحويّ، وليس إمكانُ لاكونِ المحويّ يختلف بحالٍ دون حالٍ، فكلّ ما يعتذر به ههنا يعتذر به في ما إذا كان العلّةُ هو الحاوِيَ. فإن كان الحاوي يمنع ههنا إمكانَ لاكونِ المحويّ، فكذلك هنالك على أنّ الإمكان لا مانع عنه أصلاً.

وإن لم يمنع الأمكان ولكن يمنع وقوع العدم له، فكذلك يقال: في ما إذا كان الحاوي علّةً، وعليه كلام يُعلَم ممّا سبق ممّا حللْنا به الحجّةَ المذكورة لأصحاب الخلاء: من أنّ حركة الهواء عند مفارقة جسمٍ مكانَه، إنّما وجبت بسبب حركة ذلك الجسم، وحركة ذلك الجسم تتقدّم ضرورةً، فيكون مع وجوبها إمكانُ حركة الهواء لأنّ وجوبها بعد وجوبها، ومع إمكان حركة الهواءِ إمكانُ لا كونها، ويلزم إمكان الخلاء.

(١٨١) **وممّا احتجّ** به بعضهم في أنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة للجسم: إنّ الجسم لا يفعل إلاّ بوساطة مادّته، والنفس والصور أيضاً لا تؤثّر إلاّ بتوسّط الهيولى، والهيولى عدم، فيستحيل أن تكون واسطةً.

بحث وتعقّب وهذا ليس بصحيح، فإنّ قوله: «الهيولى عدم» كلام فاسد قد أشرنا إليه في ما سبق. عسى أن تقال «عدميّة»، وليس معنى كونها «عدميّةً» أنّ جوهرها يدخل في مفهومه العدمُ ـ فإنّ العدم لا يدخل في مفهوم جوهريّةِ شيءٍ ـ بل ربّما يُؤخَذ كونُها عدميّةً على قاعدة مَن يرى وجودها وهي جزء للجسم أنّها لا تصير بالفعل إلاّ بالصور. وليس كلّ ما لا يصير بالفعل موجوداً إلاّ بغيره عدميّاً بحيث أنّه لا يصحّ أن يكون واسطةً لأمرٍ، فيكون حاصل هذا الاحتجاج أنّ الهيولى لا تصلح أن تكون واسطةً، لأنّها لا تصير بالفعل إلاّ بالصور.

فيقول القائل: لستُ أفرضها فاعلةً وهي خالية عن الصور، بل مع الصور. ثم قولكم «إنّ الهيولى يجب أن تكون واسطةً في الفعل» لا بدّ لَكُم من تعيين معنى

الواسطة، فإنّه قد يقال: للفاعل الأقرب «واسطة» وللآلات أيضًا «واسطة»، ولا يسلّم الخصم لكم أنّ الهيولى إذا لم يُتصوّر الفعل دونها، فذلك يُوجِب أن تكون هي فاعلاً قريبًا، أو آلةً لتحصيل الشيء، بل عسى أن يحتاج إليها لتعيّن وضعِ الصورة أو تشخّصها، وقد حصل بها ذلك سواءٌ أوجدتْ جسمًا أو لم تُوجد. فإذا تعيّن بها للصورة هويّةٌ وتشخّصٌ ووضعٌ، فيكون الصورة فاعلةً على وضعها وتشخّصِها الذي حصل لها بواسطة المادّة لا أن تكون المادّة هي الفاعلةَ القريبةَ. ثم أليس العقل يفعل شيئًا بواسطة الإمكان، والإمكانُ عدميّ؟

(١٨٢) **وهذا القائل** وجماعةٌ ممّن استحسنوا طريقتَه أرادوا أن يأخذوا طريقةَ أساطين الأقدمين ولم يعلموا كيفيّة التبيين، فقالوا ما حاصله: إنّ الذي هو بالقوة لا يفيد وجوداً أصلاً، فإنه لو أفاد وجوداً فيكون للعدم ـ الذي هو القوة ـ اشتراطٌ في إخراج شيءٍ من القوة إلى الفعل، فيكون العدم جزءًا للعلّة، وهو محال. قالوا: فلا يصحّ إفادة الوجود إلاّ لِمَن هو بريّ من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده.

وهذا القائل تمسّك في إثبات هذا المطلوب الشريف بأضعف الحجج ممّا يناقض رأيه: فإنّه يثبت أنّ الواحد لا يصدر عنه ما ليس بواحد، ثم هب أنّه يفعل بعد صدور الواحد شيئاً ثانياً، لا بدّ من وساطة ذلك المعلول على هذه القاعدة، ولا بدّ وأن يكون لأمكانه مَدخلٌ كما ذكر، فأين المخلِّص من وساطة الإمكان؟ ـ وليس له أن يقول: «يفعل ثانياً لا بوساطة المعلول الأوّل» فإنه ينتقض به القاعدة التي يعترف بصحّتها ـ من أن الواحد لا يقتضي غير واحد ـ.

ثمّ العجب إنّ هذا القائل إذا توجّه عليه إشكالٌ سنذكره ـ في بعض المواضع التي سَتَتّصِل إليها ـ يرجع وينفي القوة عن العقول المفارقة ونحوها.

(١٨٣) **وربما احتجّوا** في أنّ الجسم لا يفيد وجودَ جسمٍ آخر، بأنّه لو كان علّةً لَتقدّم هيولى ذلك الجسم الذي هو العلّة على جسميّته، وهيولى المعلول مشاركة في النوع لهيولى العلّة، ولا يقع الهيولويّه عليهما بالتشكّك بل بالتواطؤ، فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدّمةً على جسميّة العلّة، فيتقدّم المعلول على العلّة وهو محال.

ومن الحجج التي يتأتّى أن تذكر ههنا أنّ الجسم لو كان علّةً لما صحّ أن يكون المحويّ علّةً للحاوي، فإنّه لا يُتصوّر أن يُوجِد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل، ولا يُتصوّر أن يكون الحاوي هو العلّةَ للمحويّ، فإنّه لا يصحّ حصول شيءٍ منه دون تعيّنِ هويّتِه، ولا يتعيّن هويّتُه إلاّ بوضعِه وحيّزِه، ولا يتعيّن وضعه وحيّزه إلاّ بما تحته، فيجب أن يحصل معلولُه أوّلاً قبل فاعليّته وهو محال.

حجّة أُخرى حدسيّة ـ هي مِن أَهمّ ما يحصل من إثبات هذا المطلوب ـ أَن يُعلَم أنّ الأجسام الكثيرة محتاجة إلى عللٍ كثيرةٍ عقليّةٍ، وقد عُلم من أحوال السماويّات إنّ العالي أكبر جسماً من السافل، ومن السافل ما هو أكبر كوكباً وأشرف، كالحال في ما بين الشمس وما فوقها، فإنّ فلك ما فوقها أكبر، وجرم الشمس نفسها أكبر من الكواكب العالية ونوريّتها أتمّ، فلو كان العالي من الافلاك علّةً للسافل ما صحّ أن يكون الشمس أعظمَ جرمًا وأتمّ نوريّةً ممّا فوقها، وما صحّ أن يكون المشتري جرمُه أكبر من جرم زُحَل، وإن كان زحل أكبرَ فلكاً من فلك المشتري.

فالأجسام الفلكيّة إذا كانت متكافئةً من وجوهٍ مختلفةٍ فليس بعضها علّةَ للبعض، فعللها أمور خارجة عن الاجرام ونفوسِها، ولا يكون نفس بعضها علّةً لجسم الآخر، ونفسِه لمِثل ما ذُكر من امتناع علّيّةِ بعضٍ لبعضٍ.

والأجسام العنصريّة لمّا وُجد بينها التغالب وانقلاب بعضها إلى البعض ـ بحسب غلبة كيفيّاتها ـ عُلم أنّها متكافئةٌ، ولها علل من خارجٍ.

[٨]

فصل

«في صدور الكثرة
عن الواحد عند المشّائين وعند الاشراقيّين»

(١٨٤) **ولمّا بيّن** أنّ واجب الوجود واحد، وإنّ الواحد من جميع الوجوه لا يصحّ أن يكون مبدأ للكثرة، فلا يصحّ أن يكون مبدأ لجسمٍ لأنّ الجسم لا بدّ له من

مادّة وصورةٍ، فيجب أن يكون الذي يحصل منه بغير واسطةٍ جوهراً مجرّداً عن المادّة من جميع الوجوه، وهو العقل، ثمّ العقل الذي هو المعلول الأوّل لا يجوز أن يحصل منه جسمٌ فحسبُ، فإنّه يقف الوجود عنده إذ ليس الجسم علّةً للجسم، وإن استمرّت السلسلة في اقتضاء واحدٍ لواحدٍ لا ينتهي إلى وجود الأجسام.

فقال المشّاؤون: ليس إلاّ أن العقل له وجوبُ بعلّته وإمكانٌ في نفسه، فلِتعقّله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقلٌ آخر، وبإمكانه جسم فلكيّ، وهكذا الثاني والثالث حتى يتمّ تسعةٌ من الافلاك، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقّل الوجوب افاد عقلاً عاشراً، وبواسطة تعقّل الإمكان فلكَ القمر. ثمّ العقل العاشر بمعاونة السماويّات يحصل منه هيولى العناصر وصُوَرُها. فبجهة تعقّلِ الوجوب تحصل النفوسُ الناطقة البشريّة، وبجهة الإمكان الهيولى المشتركة.

ولمّا كان ما يحصل منه إنّما يحصل بتوسّط معاونةِ حركاتِ إجرامٍ سماويّةٍ صحّ وجودُ كثرةٍ وافرةٍ منه، وقد سبق أنه يجوز أن يصدر من الواحد ـ لاختلافِ استعدادات القوابل ـ أشياء كثيرة، ويجوز أن يحصل من غير المتغيّر أمورٌ متجدّدةٌ لا لتغيّره، بل لتغيّر استعدادات القوابل. والعقول لا يصحّ عليها التغيّر ـ فإنّه لا علاقة لها مع الأجسام ـ فلو تغيّرت تأدّى تغيّرها إلى تغيّر واجب الوجود، وهو محال.

---

(١٨٥) **بحث وإشارة** فإَمّا أنّ العالَم العقليّ موجودٌ فلا كلام فيه لمُباحِثٍ صحيحِ البحثِ ولا لصاحب شهادةٍ عقليّةٍ علويّةٍ. وأَمّا أنّ لها كثرة وافرة فليس فيها كلام، وعلى ذلك طرائق من البراهين. وأَمّا أنّ هذا الحصر ـ الذي ذكر في عشرة وعشرين ـ غير صحيح أمرٌ ظاهرٌ، فإنّ فلك الثوابت فيه آلاف من الكواكب، إمّا أن تُؤخَذ مختلفةَ الأنواع، أو تُؤخَذ متّفقةَ الأنواع مختلفةَ اللواحق المميّزة بعضها لبعضٍ، فلا بدّ من آثارٍ مختلفةٍ كثيرةٍ لا تحصى.

فإن كانت مختلفةَ الحقائق فظاهرٌ أنّها لاتحصل بجهةٍ واحدةٍ ولا بجهاتٍ معدودةٍ، وإن كانت متّفقةَ الحقائق فمميّزاتها ـ من الأوضاع والأعراض

والمخصّصات من الاحياز ـ فيها كثرةٌ واختلافٌ يَستدعي أيضاً كثرةَ جهاتٍ خارجةٍ عن الحصر، كيف والزعم باطل في قولهم مطلقاً: «إنّ كلّ لاحقٍ بماهيّةٍ فَعن ابتداءٍ زمانيٍّ»! فإنّه إذا كان النوع واحداً والأشخاص مختلفةً بالعدد فلها لواحق تمتاز بها، وكذلك إذا كانت مختلفةً.

والفلك الذي هي فيه جسمٌ واحدٌ بسيطٌ، فتخصّص كلّ كوكبٍ بموضعٍ منه لاحق به ليس بذاتيٍّ ـ أي لذلك الجسم ـ وليس بلازم له لماهيّته، وإلاّ كان تخصّص جميع مواضعه بذلك الكوكب، وهو محال. فإذن لا بدّ من كثرة في علل تلك الكواكب، والجهات الثلاثة في المعلول الثاني غيرُ وافيةٍ بجميع ذلك.

ثمّ في كلّ فلكٍ لكوكبٍ من السبعة أفلاكٌ محيطةٌ وغيرُ محيطةٍ: منها ما مركزه مركز العالَم، ومنها ما ليس كذلك. فالجهات الثلاثة كيف تحصل منها افلاكٌ كثيرةٌ بصُوَرِها وموادّها ومقاديرها وأَشكالها والكوكب والنفس المدّبرة لها؟ ثمّ ما بالُ الشمسِ أكبر الكواكب وفلكها أصغر من جميع الافلاك التي فوقها، والأعلى من الافلاك عنده يحصل من أَعلَى العلل من جملة العقول، والأدنَى من الأدنى؟ وبالحقيقة لا ينحلّ هذه الأشياء إلاّ على طريقة حكمة الاشراق.

فليتأمّل الطالبُ منها إذا أعطى الرياضةَ المشروطةَ حقّها، فإنّ للروحانيّات أرصاداً كأرصادِ الجسمانيّات، ولا يدخل في زمرة الحكماء مَن ليس له سُلَّم الارتقاء أو ملكة نورانيّة، إلاّ أنّ الذي ليس فيه من النَهْضة ما يترك ملاذّ الدنيا ويشتغل بالعلوم الشريفة، فلْيعتقد أنّ في العقول كثرةً وافرةً، وأنّه لا يأخذ الافلاكُ في الترتيب في أوّلِ ما يأخذ العقولُ في الترتيب، بل العقول يحصل منه مَبلَغٌ على الترتيب الطُوليّ، ويحصل من تلك الطبقة على نِسَبٍ بينها طبقةٌ أُخرى من العقول يجري الطُوليّاتُ منها مجرَى الأمّهات، والحاصلاتُ منها على نسبها مجرى الفروعِ، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد.

ثمّ يحصل من الفروع الأجسامُ: من الأشرف الأشرفُ، ومن النازل النازل، ومن المتوسّط المتوسّط. فمنها متكافئة، ومنها غير متكافئة: فالغير المتكافئات من

الشرف الطُوليّ العادِي إلى المراتب الفرعيّة، والمتكافئات من النسبِ بين الطُوليّات المُوجِبةِ تكافؤَ الحاصلات منها من الثواني، وعدد الفريقَين كثيرٌ كما قيل ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾(١).

وبين العقول وهيئاتها النورانيّة اللاهوتيّة نسب عدديّة، كما قال الحكيم الفاضل **فيثاغورس** المتألّه «إنّ مبادئ الموجودات العدد». ولا يعنى به أنّ العدد أمر قائم بذاته فعّالٌ، بل يعني أنّ في الملكوت ذواتٍ نورانيّةً قائمةً لا في جهاتٍ هي أنّيّاتٌ قدسيّةٌ فعّالةٌ، لا تزيد وحداتُها على ذواتها، هي أبسط ما في الموجودات وأشرفها، وبينها من النسب العدديّة عجائب يحصل منها في الأجسام عجائب. هكذا يجب أن يعتقد مَن ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا بتأييد الله في حكمة الاشراق، ومَن ارتقى أدرك فيه أموراً شريفةً، فإنّ فيه عبرةً للعالِمين وبلاغاً للفاضلين لِمَن أبصر واستبصر وتفكّر.

[٩]
فصل
«في إثبات العقول التي هي أرباب الأنواع»

(١٨٦) **ولنرجع** إلى بعض أحوال الوجود. ـ والموجود ينقسم إلى مُؤثّرٍ ومتأثّر وأثر، والمؤثّر ينقسم إلى مؤثّرٍ غيرِ متأثّرٍ، ولا أثرٍ بوجهٍ من الوجوه، وهو واجب الوجود، ـ وإلى مؤثّر ومتأثّر يتأثّر عمّا فوقه ويؤثّر في ما تحته وهو في نفسه أثر بوجهٍ مّا كالمفارقات، ولا نعني بتأثّر المفارقات من جميع الوجوه أنّها تتغيّر ـ فإنّه يلزم من تغيّرها تغيّر واجب الوجود وهو محال بل نعني أنّها قابلة كمالاتها عمّا فوقها، فكلّ عقلٍ ذاتُه أثرُ علّتِه، ومتأثّرٌ عن علّته بكمالاته، ومؤثّر في ما تحته، فهي أثر باعتبارٍ ومؤثّرة باعتبارٍ، ومتأثّرة باعتبارٍ.

(١) سورة المدثر، الآية: ٣١.

والمتأثّر ينقسم: إلى متأثّر غير مؤثّر أصلاً، وهي الهيولى، وهي في ذاتها أثرٌ أي معلولُ علّةٍ ومتأثّرةٌ عن عللٍ، ولا تؤثّر في شيءٍ إذ ليس فيها إلاّ جهة قبولٍ.

والأثر ينقسم إلى أثرٍ مؤثّرٍ ومتأثّرٍ ـ وهو ما ذكرنا ـ وإلى أثرٍ متأثّرٍ غيرِ مؤثّر ـ كالهيولى ـ وإلى أثرٍ غيرِ مؤثّرٍ ولا متأثّر أصلاً، مثل بعض الأعراض فإنّه ليس كلُّ عرضٍ قابلاً لعرضٍ آخر، ولا الأعراض لها أعراض إلى غير النهاية، فباعتراف جميع الناس من الأعراض أعراضٌ لا أعراض لها، فهي أثر للفاعل ـ أي معلولة له ـ ولا تتأثّر ـ أي لا تقبل أمراً وجوديّاً تنفعل به، ـ أَمّا الأوصاف الاعتباريّة فهي كلام آخر.

وأَمّا الأجسام فعلى ما هو مشهور من محقِقي طريقة المشّائين لا تُفيد وجودَ عرضٍ، فالشيء إذا تسخّن من النار حصلت الحرارةُ فيه من واهب الصور، وليس أنّ حرارة انتقلت من النار إلى الشيء ـ فإنّ الأعراض يستحيل نقلها ـ بل يُعِدّ النارُ الشيءَ لان تحصل فيه الحرارة من واهب الصور. وكذا الشمس تُعِدّ ما قابلُها لحصول شعاع فيه من واهب الصور. فالأجسام تُعِدّ لا غير هذا.

(١٨٧) **وأَمّا البحث** فيه طويل، إلاّ أنّ القاعدة أمرُها سهل. وقوم يجوّزون الأثر من الأجسام على وجهٍ مخصوصٍ، وهؤلاء يزعمون أنّ المثلّث باعتبار ذاته صار علّةً لزواياه، وليس لحوقُ الزوايا لفاعلٍ خارجٍ، فإنّه لو كان كذا لكان ممكن اللحوق واللّالحوق، فكان يصحّ تصوّر مثلّثٍ دون زواياه.

فقالوا: كما يجوز وجوب الزوايا بمجموع الأضلاع، يجوز أن يكون أجسامٌ ـ إذا وُجدت قابلاً ـ يحصل من المجموع أثرٌ واجبٌ بها، والأمر سهل. ـ وتحريكات النفس كلّها هي مستقلّة بإيجاب وجودِها باعتبار الإرادات الخارجة والشرائط.

وأَمّا القوى النفسانيّة فإنّ المشّائين يقولون: إنّ لها أفاعيل مّا، والأقدمون ومَن يرى رأيَهم يرون أنّ الأفاعيل لغيرها ـ أعني المحقّقين منهم.

(١٨٨) **بحث ومقاومة**: وقد أُورِد على المشّائين أنّ هذه القوى ـ كالغاذية والنامية والمولّدة ـ عند مَن يثبتها أعراضٌ، وكيف يكون للعرض قوةُ إفادةِ الصوَرِ؟

ولِماذا يستحقّ أن يُسمَّى قوةً فعّالةً؟ واحتجّوا بأنّ قاعدتكم ـ إذا أخذناها بالتسلّم على تقدير النزول أنّ الجوهر «هو الموجود لا في موضوع»، فالقوى موجودة في موضوع إذ محلّها يستغنى عنها، فإنّ صورة العناصر كافيةٌ على قاعدتكم أيضاً، في تقويم وجود الهيولى، ولولا أنّها كافيةٌ ما صحّ وجود العناصر، والممتزجات عندكم فيها صورُ العناصر موجودةٌ بحالِّها، وهي مستغنية في قوامها عمّا يحلّ فيها، فما فرضتموه قوىً هي أعراض.

أجاب المشّاؤون بأنّ العناصر وإن كانت مستغنيةً عن صورة أُخرى، إلاّ أن المجموع غير الأفراد، والمجموع جوهر، والقوى مقوِّمة وجودِ المجموع، فتكون جوهراً.

فعاود خصمهم وقال: أَمّا قولكم «إِن المجموع جوهر فيكون مقوّم وجودِه جوهراً» لا حاصل له، فإنّ المجموع ـ إذا نظرنا إلى مفهومه من حيث أنّه مجموع ـ وجدناه أشياء مع اجتماع، وتلك الأشياء هي العناصرُ الباقيةُ الصورِ على قاعدتكم، فالعناصر باقية بحالِّها والاجتماع عرضٌ، والقوى إن كانت تقوّم وجودًا فليست مقوّمةً للعناصر، بل تقوّم اجتماعَها والاجتماع عرضٌ، ومقوّم وجودِ عرضٍ يجوز أن يكون عرضاً.

قالوا: وهذا كما يقول قائل: «إِنّ الحائط مجموع لِبناتٍ وطينٍ وهي جواهر، فيكون المجموع جوهراً واليبس مقوّمٌ لوجود هذا المجموع، ومقوّم وجودِ الجوهر جوهرٌ، فاليبس جوهر!».

قالوا: وغرضنا من هذا ليس أنّ اجتماع العناصر كأجتماع اللبنات أو ليس، بل غرضُنا أنّ الاقتصار على أنّ «شيء كذا حافِظٌ لمجموع جواهر كيف كان، فيلزم أن يكون جوهراً لأنّ المجموع لا يستغنى عنه» ـ فاسدٌ.

ثمّ إنّ الاركان الأربعة إذا اجتمعت ليس اجتماعُها هو التداخل ـ فإنّه قد غرف استحالته ـ بل العناصر باقية على ما قلتم، وكلّ منها منفردٌ بحيّزٍ لا يجتمع إثنان منها في حيّز أحدِهما.

فإذا كانت الصورُ باقيةً والاحيازُ بحسب اختلاف الصور متعدّدةً، والكيفيّات المتشابهة ـ التي حصلت من التفاعل ـ في كلِّ عنصرٍ منها حصة والقوى ـ التي فرضتموها ـ في كل واحدٍ من الأسطقسات منها شيءٌ غير ما في الآخر، والأربعة وإن كان حصل منها شيءٌ واحدٌ ليس لأنّ الصور المختلفة بطلت، فإذا كانت الصورُ باقيةً وليس شيءٌ منها هو الآخر فهيئة كلِّ واحدٍ منها ـ سواءٌ كانت قوةً أو غيرَ قوةٍ ـ غير هيئة الآخر، فإنّه لا يحصل في محالّ مختلفةٍ في ذاتها هيئةٌ واحدةٌ، والحصّة التي في كلِّ واحدٍ من الاركان يستغنى عنها محلُّها، وهو الاسطقس الذي هي فيه، فإنه تامّ النوع بذاته، وقد وُجد دون تلك القوة نوعُه. قالوا: فصحّ أنّ المفروض قوىً أعراضٌ.

ثم قالوا: كيف يتأتّى على قاعدتكم أن يقال: إنّ القوة النامية جوهرٌ بمعنى أنّها «موجود لا في موضوع»؟ فإنّها تبطل عندكم، والماهيّةُ الإنسانيّةُ والكبد الذي فيه سلطانُها لا يبطلان، فإنّه إذا لم يبطل الكبد ولا الشخصُ فمحلُّها مستغنٍ عنها، فهي عرضٌ. وكذا قوة البصر والسمع، وكذا القوة الحافظة، وكذا القوة المولّدة. وإن استدللتم على جوهريّتها بأنّها ذواتُ آثارٍ، فللأعراض أيضاً آثار ـ كالحرارة والبرودة ـ فليس كلُّ ذي أثرٍ بجوهرٍ.

فإن قلتم: «إنّ الحرارة لا تؤثّر بل تُعِدّ» فهكذا القوى، فإنّ الاحالة إلى شبيهِ جوهر المغتذي لا يصحّ إلاّ من واهب الصور، وكذا التوليد والتصوير. ثم عليها مقاومات قد ذكرت في الصور مِن قبلُ.

(١٨٩) **فلمّا انتهى** كلام الفريقَين إلى هذا الموقف قال مَن يرى طريقة القدماء: إنّ مِن الظاهر إنّ الروح الذي هو حامل القوى لا يزال يتبدّل، ومن الظاهر أنّ الذي يُفرَض من القوى فيه تبطل بتلاشيه، وإنّ الأعضاء كلّها في التحلّل وما من عضوٍ إلاّ وللتحلّلِ إليه سبيل.

فالحافظ للمزاج غير ما يبطل إذ الذي بطل لا يحفظ شيئاً ببدلٍ، فالمفروض قوّى ليست في الروح ولا في ما يتحلّل ويتبدّل. ثمّ إنّ النبات فيه تحلّلُ مّا ـ وكذا

غيره ـ وأجزاؤه متبدّلة، وليس فيه شيء ثابت، وليس بعضُ أجزائه أَوْلَى بالثبات في جميع زمانِ بقائِه والبعضُ بالتبدّل من العكس. والذي يتبدّل لا يكون فيه قوةُ الحفظ للمزاج والنظام، فإذن هذه القوة ليست في المتحلّل، ولا المتجدّد ولا في جزءٍ من أجزائه ولا في عضوٍ من أعضاء الحيوان.

ثمّ بالغ ثانياً في القول، فقال: ألستُم اعترفتم بأنّ القوة الواحدة بذاتها لا تقتضي الحركةَ إلى جهاتٍ مختلفةٍ ولا يصدر منها أفاعيل مختلفة؟ ولا شكّ إنّ القوة النامية إذا أتت بالوارد لا بدّ وأن تحدث خللاً في المورود عليه، فتحتاج إلى حركاتٍ إِحداها تحريك الوارد، والثانية: تحريك المورود عليه بأحداثِ خللٍ، وهو في الحقيقة خرق، فيتضمّن الخرق نفسه إلى حركات أجزاء مختلفة في الجهات، ثمّ حركات الوارد ليست إلى جهة واحدة، بل إلى جهات مختلفة بحسب الأعضاء، ثمّ في كلّ عضوٍ إلى أصواب في الطول والعرض والعمق، فليست هذه الحركات ممّا يصحّ صدورها عن قوةٍ واحدةٍ متشابهةِ الحال. وكذا الحال في الغاذية عند سدّ ما يتحلّل وإلصاقها بالأجزاء المختلفة.

قالوا: وفي الجملة الفاعل لهذا ليست قوة واحدانيّة متشابهة التحريكات، فليست قوةً من جملة ما ذكرتم. وإذ لم يكن في النبات شيء ثابت، فله قوة مدبِرّة لا في جرمه غير منطبعةٍ.

(١٩٠) **وليس** كما وقع لبعض المتأخّرين: لمّا تفطّن إنّ قوى النبات غير منطبعة، ظنّ إنّ لكلّ نبات نفساً مجرّدةً عن المادّة، ويلزم أن تكون ضايعةً متعطّلةً ممنوعةً من الكمال أبدًا، والنبات أيضاً حيّ.

قال هؤلاء: يجب أن يكون بكلّ نوعٍ من أنواع النبات شيء واحد مُدرِكٌ مجرَّدٌ عن المادّة معتنٍ في حقّه، وسمّوه «صاحب النوع القائم».

قالوا: ولا يصحّ هذه الالصاقات والتحريكات المختلفة إلاّ بإدراكٍ، فإنّ الفاعل بالطبع لا يختلف تحريكاته، وليس في الإنسان حاصلاً من نفسه الناطقةِ، فإنّ النفس غافلة عن هذه التدبيرات المُتْقِنَة ذواتِ النظام. فإذن كلّها من ربّ النوع

القائم الفيّاض بعنصره على ما هو كصنم وظلٍّ له صادرٍ عن إدراكٍ وأحاطةٍ.

قالوا: والنبات لأنواعه أصحابُ أنواعٍ مجرّدةٌ مدبِّرةٌ، وللحيوانات أصحابُ أنواعٍ ونفوسٌ حيوانيّةٌ أيضاً، وللإنسان صاحبُ نوعٍ ـ وهو عقله الفيّاض عليه ـ وله نفسٌ ناطقة، لأنّ مزاجه أتمّ وأكمل، فصاحب نوعه أيضًا أقوى وأشرف.

وقالوا: نسبة صاحب نوع الإنسان إلى أصحاب سائر أنواع الحيوان والنبات كنسبة النوع إلى النوع، فكما إنّ صاحب النوع الإنسيّ أعلى كان له وسائطُ أكثرُ من النفس النطقيّة والروحِ الحيوانيِّ وغيرها، وكلَّما كان النوع أشدَّ نزولاً وربّ النوع أشدَّ نزولاً قلّتِ الوسائطُ حتى يصير صاحبُ النوع كنفسٍ لها.

قالوا: وليس صاحب النوع النفسَ، فإنّ النفوس لا بدّ وأن تقبل الضَرَر وتتألّم بتألّم أبدانها، وصاحب النوع لا يتألّم بتألّم نوعه، وللنفس علاقة ببدنٍ واحدٍ، وصاحب النوع عنايتُه بجميع أبدان نوعه.

قالوا: وانجذاب الدهن إلى النار ـ لمّا تبيّن إنّه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكرنا، ولا لجذب النار بخاصّيّته ـ فهو أيضاً لتدبيرٍ متعلّقٍ بصاحب النوع الحافظِ للصنوبرة ولغيرها، وهذا صاحب النوع للنار هو الذي سّماه الفُرس «**أرديبهشت**». فإنّ الفُرس كانوا أشدَّ مبالغةٍ في أرباب الأنواع، حتّى إنّ النبتة التي يسمّونها «**هُومَ**» ـ التي تدخل في أوضاع نواميسهم ـ يقدّسون لصاحب نوعها ويسمّونه «**هُومَ إيزاد**». وكذا لجميع الأنواع.

وهرمس وأغاثاذيمون وأفلاطون لا يذكرون الحجّة على إثباتها، بل يدّعون فيها المشاهدة. وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم. وإذا كان المشّاؤون في علم الهيئة لا يناظرون **بطلميوس** وغيرَه حتى إنّ **أرسطو** يعوّل على أرصاد بابل، فَفُضَلاء بابل ويونان وغيرُهم كلُّهم ادّعوا المشاهدة في هذه الأشياء، فالرصد كالرصد، والأخبار كالأخبار، وتأتّى التوسّل بالرصد الجسمانيّ كتأتيّ التوسّل بالرصد الروحانيّ، والندرة كالندرة.

(١٩١) **وهؤلاء** يتعجّبون مَن قول مّن يقول: إنّ الألوان العجيبة في ريشة من

رياش الطاووس إنّما كان لاختلافِ أَمزجةٍ في تلك الريشة اختلفت فيها إلى هذا الحدّ من غير قانونٍ مضبوطٍ وربّ نوعٍ حافظٍ. ـ فهؤلاء قومٌ. وهؤلاء لا يقول المحقِّقون منهم إنّ لكلّ عرضٍ من الأعراض صاحبَ نوعٍ قائماً، بل للأنواع الجوهريّة، ولا يقولون إنّ أصحاب الأنواع إنّما حصلت ليكونوا مثالاً لِما تحتها وكقالبٍ، فإنّ عندهم الأنواع الجسمانيّة أصنامٌ وظلالٌ لها ولا نسبة بينهما في الشرف، وكيف يحتاج المبِدع الحقّ في إيجاد الأشياء إلى مُثُلٍ ليكونوا دستوراتِ لصنَعِه؟ ولو احتاج لاحتاج المُثُل إلى مُثُلٍ إلى غير النهاية. وما يتّخذ له القالبُ والمثال يحب أن يكون أشرف لأنّه الغاية، ولا يصحّ في العقول هذا.

(١٩٢) وأمّا بعض المتشبّهة من المتأخّرين أراد أن يذكر مَذهبَهم، فزعم إنّ ما وراء واجب الوجود لا يصحّ أن يكون بريّاً عن علاقة الموادّ، فإنّ الإمكان مانع عن ذلك. وهو خطأ، ولم يعلم مذهبَهم، فيتكلّم فيه وأنكر الفرق بين العقل والنفس، فإنّه إذا كان اللإنسان صاحبُ نوعٍ وله نفس ناطقة، لا شكّ إنّ للنفس تدبيراً ليس لصاحب النوع وعلاقة ليست له، وهي تتأثّر بتأثّر البدن وتتألّم بتألّمه وتتلذّذ بتلّذذه، وليس صاحب النوع كذا.

والنفس يحصل منها ومن البدن الذي تتصرّف فيه حيوانٌ واحدٌ هو نوع واحد، وربّ النوع ليس كذا على مذهب الحكماء الأُول.

ثمّ ربّ النوع إذا كان فيّاضاً لِنوعه، فلا يكون محتاجاً إلى الإستكمال به بخلاف النفس، فإنها مفتقرة إلى الاستكمال به، وما حاجةُ مَن له رتبةُ الإِبداع إلى تصرّف جسمٍ على وجهٍ يصير كمالاً له، ويحصل منهما نوع واحد وشخص واحد؟ وعلاقة الأجسام إنّما هي لِنقصٍ في جوهر ذي العلاقة ليستكمل بالعلاقة، ومن له رتبة الإبداع لِجسمٍ لا يقهره علاقةُ ذلك الجسم حتى يصير بحيث لا يصدر فعلُ عنه إلاّ بتوسّط جسمه ويكون كمالاً له.

ومِن الظاهر إنّ كمال المفارق في التشبّه بمبدَئِه، فالعلاقة الجسميّة نقصٌ له، فالذي يبدع الجوهرَ كيف ينحصر بعلاقة عرضيّة؟ ولو كان من شرط المتصرّف في

بدنٍ أن يكون مبدِعاً له، أو مِن شرط المبدِع لجسمِه أن يكون متصرّفاً فيه، لكانت نُفوسُنا مبدِعةَ أجسامِنا، وهذا من المحال البيّن. ولو كان هذا هكذا ما كان عمِيَ الذي ينسب إلى الحكماء هذا الرأي أو يراه من نفسه، ولكان ـ إذا عمى ـ يخلق له بدناً آخر لنفسه غيرَ أعمى! وكلّ هذا ظاهر لِمن له أقلُّ حدسٍ.

وربما ظنّ ضربٌ مّمن وقع له ما وقع لهذا الرجل أن لا ممّيز غير الجسمِ أو علاقةِ الجسم، ولم يعلم إنّ في المميّزات كثرةً: فالطعم والرائحة محلُّهما واحد، وامتاز إحدهما عن الآخر بحقيقته، فمن المميّزات الفصل لِمَن كان له فصلُ، ومن المميّزات صفات عرضيّة غيرُ لازمةٍ للماهيّة، وغير ذلك مّما عددناه مِن قبلُ.

ولو كان صاحب نوع النبات نفسَه وهو مدرِكٌ لذاته، لكان لم يقع له من تصرّفِ أجسامِ النبات إلاّ ألمُ قطعٍ وقلعٍ وعاهاتٍ غيرِها على الدَّوام. وكذا صاحب نوع النار وغيرهما.

ومَن يتأمّل الحجّة أو يتأمّل كلام الأقدمين ويفهم، يعلم إنّهم لا يرون هذه الأشياء التي يذكرها هذا الرجل وأشباهُه، بل الكلّ متّفقون على إنّ الذي هو غيرُ جسمٍ وجسمانيٍّ ينقسم إلى ما له علاقةٌ مع الأجسام وهو النفس، وإلى ما ليس له علاقةً مع الأجسام أصلاً وهو العقل.

(١٩٣) وربّ النوع وإن كان له عنايةٌ بالنوع على رأي الأقدمين ليست عنايتُه عنايةَ تعلّقٍ بحيث يصير منه، ومن بدنٍ شخصٌ واحدٌ ونوعٌ واحدٌ، بل هو نوع بذاته. فالعقول عندهم تنقسم إلى الأُمّهات في السلسلة الطُوليّةِ التي هي الأصول، وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع. والنفس الناطقة تنقسم إلى نفسٍ دائمةِ العلاقة كنفس الفلك، وإلى نفسٍ غيرِ دائمةِ العلاقة كنفس الإنسان. وربمّا سمّوا ربَّ كلِّ نوعٍ باسم ذلك النوع، ويسمّونه «كُلّيَّ ذلك الشيء»، ولا يعنون به الكلّيِّ الذي نفس تصوّر معناه ولا يمنع الشركة، ولا إنّا إذا عقلْنا الكلّيَّ فمعقولُنا نفسُ ذلك الشيءِ الذي هو صاحب النوع، ولا إنّ لصاحب النوع يدَين ورجلَين وأنفاً، بل يعنون به إنّه ذات روحانيّة، والنوع الجسمانيّ ظلُّها وكصنمٍ لها، والنسب الجسمانيّة في النوع الجسمانيّ إنّما هي كظلالِ نسبٍ روحانيّةٍ وهيئاتٍ نوريّةٍ في ذاته.

ولمّا لم يصحّ له حفظُ صنمِه في شخصٍ معيّنٍ لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد، فيحفظه بشخص منتشر، فهو كلّيّ بمعنى إنّه «أُمّ النوع»، ونسبته إلى الكلّ سواءٌ بإنّه صاحبه ومُمِدٌّ كمالاتِه وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تتناهى.

فإذا سمعتَ **أنباذقلس وأغاثاذيمون** وغيرَهما، يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهمْ غرضَهم! ولا تظنّنّ إنّهم يقولون إنّ صاحب النوع جسمٌ أو جسمانيٌّ او له رأس ورجلان.

وإذا وجدتَ **هرمس** يقول: «إنّ ذاتاً روحانيّةَ أَلقت إليّ المعارفَ.

فقلتُ لها: مَن أنتِ؟

فقالت: أنا طباعُك التامّة» فلا تحمله على إنّها مِثلنا.

وكلّ ما نُسب إليهم في هذا الباب ليس بصحيح ويدلّ عليه لطائف كلماتهم، ولكنّ السهو وقع للنقلة ولطبائعِ اللّغات ولانتسابِ مَن لا يفهم كلامَهم إليهم ـ فأراد إثباتَها مع شوبِ فضولٍ له ـ ولتحامُلِ مَن أراد الردّ عليهم حُبّاً للرئاسة.

وأَمّا إنّ ربّ النوع ـ على تقدير أن يكون ـ كيف يكون له إدراكٌ بالجزئيّات، وكيف يتصرّف فيها؟ فربّما يُلاحَظ مّما سيأتي مِن بعدُ.

[١٠]
فصل
«في إنطواء الوجود كلّه في قهر الأنوار»

(١٩٤) **ولك أن تعلم** ـ إذا حقّقتَ إنّ كلَ حادثٍ مفتقرٌ إلى سبق حوادث مسلوبةِ النهاية ـ إنّه لولا حركات الأفلاك وحصول الاستعدادات شيئاً بعد شيءٍ ما صحّتِ اللاّنهاية في الممكنات، فإنّ الأجسام متناهية والعلل والمعلولات واجبة النهاية، ولا يحصل من المتناهي، والجهاتِ المتناهيةِ فيه إلاّ أمور متناهية. فلولا الحركات كان يحصل من العلل أمور متناهية وكان يثبت الوجود على ذلك المَبلَغ واقفاً عنده من غير زيادة ولا نقصان، وبقي الإمكان على غير النهاية التي ما كان يصحّ خروجُ شيءٍ منها إلى الفعل.

فلمّا كان الجود الإلَهيّ غيرَ قاصرٍ في إفادة الوجود على قدرٍ متناهٍ وله القوة الغير المتناهية، كان من لوازم ذاته هيولى مستعدّةٌ للقبول إلى غير النهاية، وما كان يتّم حدوث الحادثات إلاّ بمتحرّكات لشوقٍ أزليٍّ يتبع حركاتها حوادثُ، فوْجدت السماويّات.

فكان الذي نوريّته غير متناهية الشدّة ـ وهو نور الأنوار واجب الوجود ـ نظم الوجودَ ورتّبه وحفظ نظامَه باللاّنهاية. ولسنا نشير إلى الغرض، بل إلى إنّه ذاتٌ حصل منها الوجود على أتمّ النظام. ومعنى قول الأقدمين «إنّ اللاّنهاية هي الباريء» معناه إنّ اللاّنهاية من جميع الوجوه لا يصحّ إلاّ عليه، فإنّ جميع الموجودات متناهية إلى عللها، وعللُها متناهية إليه كما يقولون: «إنّ العقل نهاية النفس وواجبُ الوجود نهاية العقل، ولا ينتهى هو إلى شيء آخر»، فليس له نهاية كمّيّة، وليس له نهاية ثبات، وليس له نهاية معلوليّة، وهو ذاتُه نوريّةٌ لا إنّ النوريّة زائدة على ذاته، ثمّ شدّة نوريّته كماليّتها، وتلك الشدّة ـ التي هي الكماليّة ـ غير متناهية، أي لا يصحّ أن يدرك مدرك أتمّ منها وأكمل، ولا يصحّ أن يكون بجهةٍ من الجهات تماميّةٌ وراءَه.

وشدّة نوريّته بحيث يصحّ أن يكون مبدأ لِما لا يتناهى من الأنوار المدرِكة، وهو قاهرٌ بنوريّته جميعَ الأنوار، وشدّة نوريّته حجابٌ لنوريّته، فأختفاؤه عنّا لِشدّة ظهوره، كيف والشمس مع جرميّتها احتجبتْ بظهورها عن الأبصار! فالوجود كلّه منطَوٍ في قهره، فالأجرام انطوتْ في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نوريّة العقول، والعقول منطوية في قهر نوريّة المعلول الأوّل، وهو منطوٍ في قهر نوريّة القيّوم نور الأنوار.

ونوريّة العقول لا تزيد على ذاتها وإن كان فيها أنوارٌ أُخرى زائدةٌ لِتجلّي العالي على السافل تجلّياً سرمدياً ديمومياً يعلمه العلماء المشاهدون دون الظاهرين الذين يقلّدون الزبرَ ولا يرتقون إلى المشاهدة.

والنفوس في ماهيّاتها أيضاً أنوارٌ مجرّدةٌ، وقابلةٌ لأنوارٍ قدسيّةٍ على ما يرى الحكماء الخسروانيّون.

ومّما يذكر المتأخّرون أيضاً أنّ التامّ هو الذي يكون حاصلاً له جميع ما ينبغي له منتفياً عنه جميعُ ما لا ينبغي له بحيث لا يُتصوّر أَن يكون ذاتُه ونوعُه أتمَّ مّما هو عليه، ولا يصحّ له شوقٌ إلى أمرٍ منتظر. وهذا حال العقول. وفوق التامّ ما لا يتوقّف شيءُ منه ـ لا ذاتُه ولا كماليّةُ ذاته ـ على غيره، ووجود جميع ما هو غيره فاضل عن وجوده، ولا يدخل التوّهم ولا الوجود أتمّ منه ولا ما يقرب منه، وهو واجب الوجود. والمكتفي هو الذي أُعطِي ما به يحصل كمالُ نفسِه، وإن كان على سبيل تجدّدٍ ودوامِ شوقٍ، والناقص ما دونه.

[١١]
فصل
«في الشرّ وفي كيفيّة صدور الفعل عن العلّة»

(١٩٥) **ومن ضرورة اللانّهاية** أَن يكون في عالم الكون والفسادِ تضادٌّ، وكون الحرارة والبرودة متضادَّين ليس بفعل فاعلٍ، بل التضادّ من لوازم ماهيّتهما. فلولا التضادّ ما صحّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صحّ وجود أشخاص غير متناهية. والأنواع العنصريّة لا يصحّ حصولُها إلاّ بتفاعلٍ، ومن ضرورة التفاعل تضادٌّ مّا، فصحّ إنّه لولا التضادّ ما صحّ دوام الفيض على التجدّد المستمرّ، ولم يحصل من النفوس الناطقة المَبْلَغ الغير المتناهي، ولَتعطّل العالم العنصريَ عن الحيوة، وبقي على العدم البحتِ أكثرُ ما يمكن. فالذي يُوجَد شرّاً بحسب شخصٍ إذا وقع النظر إلى النظام الكلّيّ، فهو خير من حيث إنّه ما صحّ الوجود مشتملاً على الخير والنظام أبْلَغَ مّما هو عليه.

ومن الممكنات ما هو بريّ من الشرّ والفناء ـ وهي العقول ونحوها ـ ومنه ما فيه خير كثيرٌ ويلزمه شرّ قليل، وظاهرٌ أنّ ترك خيرٍ كثيرٍ لشرٍّ قليلٍ شرٌّ كثير. ولا يصحّ أن يقال: «لِمَ ما جعل هذا القسم بريّاً عن الشرّ؟» فإنّه محال إذ لا يصحّ أن يجعل الشيء غيرَ نفسه، فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأوّل، ولم

يحصل هذا القسم. ومن المستحيل أن يجعل الماء غيرَ الماء والنار غير النار.

ومن الممتنع أن يكون نارٌ تمسّ ثوباً ولا مانع عن الحرق ولا تحرقه. فإذا نظرتَ إلى حال الذي احترق ثوبُه بالنار وكمّيّةِ تضرّره به، وكمّيّةِ انتفاعه بالنار في عُمره، لم تجد بينهما نسبةً. هذا في ذلك الشخص، فكيف لو انتفع النوعُ ولم يكن لذلك الشخص إلاّ التضرّر فحسب؟ كان حسناً بالقياس إلى نظام النوع، كما يُقطع عضوٌ لصلاحِ بدنٍ، وإذا نظرتَ إلى النظام الكلّيّ فلا شرّ.

(١٩٦) **وإنما يطوّل** الحديث في هذا مَن يتوهّم إنّ العالم ما خُلِقَ ألاّ لأجل الإنسان، ولو كان له عقل ونظر في هذا ـ الذي يطوّل الحديثَ فيه ـ لَدرى أنّه لو كانت إراداتٌ جزافيّةٌ، ولم يكن هناك قوانينُ كلّيّةٌ مضبوطةٌ أزلاً وأبداً ما كان أمور الإنسان والحيوانات وغيرِها كذا. وما أقدر القادر ـ الذي إرادته متجدّدةٌ لمصالح كما يتوهّم العامّةُ والمتطبّبُ المتشبّهُ بالحكماء ـ على أن لا يعمى إنسانٌ فيحفظ مزاجه، ولا يُهمَلَ أَرمَلَةٌ، ولا يُهتَكَ بالفقر كثيرٌ من أرباب الستر، ولا يُرفَضَ أيتام صغار عن حضانة مرضعة فيبتليها ويبتليهم، ولا يرسلَ العاهات الكثيرة، ولا يمكنَ الأديان الفاسدة ومعتقَداتها وسَبْيها ونَهْبها. ومَن قدر أن لا يفعل وإراداتُه متجدّدةٌ ـ كما قال هو «يريد فيكون ويكون فيريد» ـ فلِمَ ما أَراد مَصلحةَ هذا الشخص؟ وإذا كانت الإرادات كذا فليس بمهمٍّ عمَى زيدٍ وزمانةُ عمرو في النظام الكلّيّ!

فإن قيل: إنّ التقدير الأزليّ منعه عن ذلك.

فيقال: كون ذلك التقدير الأزليّ عنه واجب أو ممكن. فإن كان ممكناً واختار أحدَ طرفَيه فلا بدّ من مرجّحٍ، وترجيحُ الخيرِ العامّ كان أَوْلَى إذ لا مصلحة للجاهل في جهله وللشقي في شقاوته. وإن كان ذلك التقدير واجباً ـ بحيث ما كان يصحّ الوجود إلاّ كما هو عليه ـ فصحّ اللزوم.

فإن قال: أنّه فعل ما يشاء ولا يسئل عن «لِمَ؟»

فيقال: لا يسئل عن «لِمَ؟» لأنّه يُحرق اللسان أو النظر حرام، أو لأنّه لا ينتهي الحجّة إليه، والأقسام كلّها باطلة. وإذا فُتح باب «لا يسأل عن لِمَ» في المعقولات

فكلّ ما يراد الحجّة عليه ـ حتّى كون العالَم مفتقرًا في تخصّص جهات إمكانه، وفي صفات البارئ «كونها»نفياً أو اثباتًا وغيرها ـ يقول الخصم: «لا يسأل عن لِمَ». ومن أشدّ ما يراد «الحجّة عليه» اثباته إرادة واحدة لمراداتٍ كثيرةٍ ـ كما هو مذهب بعض العامّة ـ، وبالضرورة لا مراديّةُ بعضٍ منها لا تنافي مراديّةَ الآخر، إلاّ إنّا لا نطوّل فيه الكلام لما بيّنّا من استحالة الصفات على الأوّل وفيه اكتفاء. فِلِمَ ما اختار في حقّ شخصٍ مبتلىً ما هو الأصلح له مع إمكان الطرفَين؟

سؤال: لو لم يختر العمى لزم أن يكون شيء إراديّ منه.

جواب: أيكون لذات ذلك النوع أو لإرادةِ الفاعل؟ فإن كان لماهيّة الشخص، فللبارئ أشياء يحملها على الأمور ضرورةً، وصحّ اللزوم، وليس ذلك اللزوم بإرادته ـ لعود الكلام إليه ـ وليس لماهيّةِ الشخص، فإنّ النوع متّفق الماهيّة، فكان يطّرد في الكلّ، ولا أَوْلَويّةَ في أشخاص نوعٍ. ثم إنّ للبارئ ـ على زعمه ـ أمراً قاصراً ضروريّاً يحمله على الأشياء.

سؤال: إنّما فعل لمثوبةٍ.

جواب: فلِمَ جمع بين المثوبة والسلامة لغيره والماهيّة النوعيّة متساوية؟ ولِمَ خصَّ البعض بالحسن والجمال، والبعض بالقبح والآفةِ، والماهيّةُ واحدةٌ ولا أَوْلَوِيّةَ؟ ولِمَ أشقى البعض، ومن مصالحه أن لا يشقى؟

(١٩٧) **ومن القائلين** بالارادة مَن لا يقول بالمصلحة، بل يقتصر على أنّه «أراد ففعل لا لغرضٍ». ويقع عليه أنّ الإرادة ممكنة النسبة إلى تخصيص أحدِ الطرفَين وتخصيصِ السلامةِ بزيد والعاهةِ بعمرو، فتخصّصتْ دون مرجّحٍ، وتخصّص الممكن بالوقوع لذاته محال.

ولا يصحّ **أن يقال**: من خاصّيّة الإرادة ترجيح أحدِ المثلَين مع استواء النسبة، فإنّها لو تخصّصتْ بالطرف الآخر حصلت هذه الخاصّيّة، وكلّ ما يُفرَض مرجّحاً لتخصّصِ الإرادة يعود إليه الكلام إلى أن يقع العود إلى أمرٍ ضروريٍّ في الماهيّات وفي فاعلها.

ويقال لهم: إنّ الباريءَ هل قدر على أن يفعل أشرفَ وأكملَ من هذا العالم الموجود أو لم يقدر؟ فإن أجابوا بِلا، ـ فلزمهم ما احترزوا عنه من اللوازم، واختلّ كثيرٌ من مطالبهم. ـ وإن قدر ولم يفعل، فأعراضه عن الممكن الأشرف واختياره للأخسّ كان مع استواء أو ترجّحٍ. فإن كان مع استواء، فيحتاج إلى مخصّص. ـ وإن امتنعتم عن القول بالمخصّص عند الاستواء، فلا يبقى لكم حجّةٌ على وجود الباريء أصلاً. وكلّما التجأتم إلى خاصّيّة الإرادة، يتأتّى مِثله من الالتجاء إلى خواصّ الماهيّات، حتى يقول قائل: إنه كان الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الماهيّة الفُلانيّة سواءً إلاّ إن من خاصّيّتها وجودَ نفسها إِمّا دائماً أو بعد أن لم تكن.

فإذا قلتم: «هذا لا يصحّ في غير الإرادة» نُوزعتمّ وعُورضتم. ـ وانحسُ هذه المذاهب ما وقع على العَمياء لهذا المجنون المتطبّب «**أبي البركات**» من اثبات إراداتٍ حادثةٍ غيرِ متناهيةٍ في ذاتِه.

(١٩٨) **وأمّا ما يقال** ـ إنّ الفعل إمّا أن يكون صادراً عن العلّة باعتبار إرادةٍ أو طبعٍ أو مجموعِهما ـ فليس بحصرٍ صحيحٍ، إلاّ أن يصطلح مصطلحٌ على أن يسمّى ما وراء الإراديّ طبيعيّاً، فيكون اصطلاحاً من نفسه.

أَمّا التقسيم الصحيح هو أن يقال: إنّ كلّ فعلٍ إِمّا أن يصدر عمّن له شعور وإدراك، أو يصدر عمّن ليس له شعور به وإدراك.

والأوّل: ينقسم إلى ما يصدر بإرادة، وإلى ما يصدر عن الذات الشاعرة من حيث أنّها ذات شاعرة دون غيبتها عنه من غير الحاجة إلى الإرادة.

والثاني: ـ وهو ما يصدر دون شعورِ ما هو صادرٌ عنه ـ يجوز أن يخصّ بالطبيعيّ، ولا بدّ للطبيعيّ من كونه صادراً عن الجسم المتخصّص بأمرٍ زائدٍ على الجسميّة، والمفارق من جميع الوجوه ليس كذا. ويجوز أن يكون الفعل صادراً بالطبع والإرادة، ولكن من جهتَين لا من جهةٍ واحدةٍ، ففعلُ واجب الوجود أعلى من الإرادة والطبع.

(١٩٩) **ومن المذكور** في الكتب أنّ الشرّ لا ذات له، بل الشرّ عدميّ فهو عدمُ

شيءٍ أو عدم كمالِ شيءٍ. وما يُفرَض من الوجوديّات شرّاً، فإنّما يكون بسبب تأدّيه إلى عدميٍّ مّا حتى إن كان موجودٌ لا يؤدّي إلى عدم كمالٍ لشيءٍ فلا يكون وجوده شرّاً لنفسه ولا شرّاً لغيره.

وهذا القائل لا ينبغي أن يستروح إلى أنّ الجهل المركّب يُوجِب زيادةَ ألمٍ في الآخرة، والجهل المركّب والألمُ الحاصل منه وجوديٌّ وهو شرّ، وإن كان كونه شرّاً لأجلِ عدمِ كمالٍ ـ وهو العلم والملكات الجَيِّدة ـ فالجهل المركّب لا يزداد به ـ من حيث كونه مركّباً ـ ألمٌ.

(٢٠٠) **والحاصل** أنّه لا حاجة إلى مِثل هذه الأشياء، بل امتنع الوجود إلاّ على ما هو عليه، ولا يُتصوّر له نظام أتمُّ منه. والشرّ إذا أُخذ قائماً يكون بحسب ما لا يلائم شخصاً واحداً. وأَمّا بالنسبة إلى ما عليه الكلّ، فهو حسنٌ لطيفٌ. وقد تأدّت الحركات والمصاكّات إلى غيرِ ملائمٍ لأشخاص، وليس الشخص الواحد وجودُه معتبراً، بل النظام محفوظ بما لا يتناهى على أقسام لا تنحصر ولا تُعَدّ، ويقع من اللوازم حرقُ ثوبِ فقيرٍ، وقد يكون في مفسدة جزئيّة مصالحُ كلّيّةٌ.

وكون النظام في أشياء لازمٌ لماهيّاتها لا بفعل فاعل، كما أنّه لا يُتصوّر لفاعل أن يجعل أشكالاً كريّةً بحيث تصير كريّتها متراصّةً دون خَلَلٍ في ما بينها، بل في المسدّسات إمكان تراصّ، ونظام في ذلك يمكن عليها لماهيّتها ويمتنع على المستديرات مِثله لماهيّتها. فالأشياء وإن كانت معلولةً لغيرها منه هويّاتُها ووجوداتُها، إلاّ أنّ كونها بحيث يحصل من اجتماعها نظامٌ أوّلاً يحصل لماهيّاتِها.

وبهذا يُعلَم فسادُ قولِ مَن يقول: «لِمَ كانت الافلاك تسعة والسيّارات سبعة؟»، أو «الفلك لِمَ تعيّن فيه نقطتان للقطبيّة؟» فإنّ ذلك لولا الترجّح بسبٍ ما وقع.

وللأعداد خواصّ لماهيّاتِها، وللذوات ـ التي يعرض لها العدد ـ خواصّ لماهيّاتها وخواصّ باعتبار العدد، والفلك وإن كان أوضاعُه متساوية إلاّ أنّها تختلف بما تحتها من الإضافات. وعدم اطّلاع البشر على تفصيل أمرٍ لا يدلّ على عدم وثاقةِ علمِهم بأشياء أُخرى. فيعلم أن ما لا يجب لا يكون، وأنّ هذه الأشياء الواقعة

لها بجهاتٍ وقوعِها مخصّصات. وليس ـ ان لو كان بالإرادة تعيّنَ الممكنُ دون المخصِّص، أو يتعيّن بالإرادة شيءٌ دون شيء ـ إلاّ لِترجّحٍ عند الفاعل، فعلى جميع التقديرات عللها فيها ترجّح باعتبارٍ، ولها تعيّن أن يكون منها النظام دون غيرها باعتبار ماهيّاتها.

واعلم أنّ السعادة أكثر من الشقاوة، وإنّ مراتب الناس في الآخرة كمراتبهم في الدنيا، وإنّ للسعادات والشقاوات مراتب. وإذا عُلم ما سبق فلا يتّجه لقائل أن يقول «إِن كان الكلّ بالقدر فلماذا العقاب؟» فإنّ الملكات الرديّة والهيئات المبعدة هي بنفسها الموجِبة للألم لا لِسطوةِ منتقمٍ خارجيٍّ. والمريض إذا قُصر في الحمية ونالته الأوصاب ليس ذلك بأنّ الطبيب المخذِّر انتقم منه، بل هو من لوازم ما ساق إليه القدر من النَهْمَةِ.

المشرع السابع

في الإدراك وعلم واجب الوجود والمفارقات وبقاء النفس والسعادة وما يتعلّق به

[١]

فصل
في الإدراك والعلم

(٢٠١) إنّ جماعة من الناس ظنّوا أنّ إدراك ما من شأنه أن يُدرِك أمراً هو أن يصير هو نفسه صورةَ ذلك الشيء، وأنتَ تعلم بطلان هذا مّما قد سبقت إليه إشارة من إنّ شيئاً لا يصير بعينه شيئاً آخر، فإنّه ان بقي الأوّل مع حصول الثاني فيهما اثنان، وإن بطل الأوّل وحصل الثاني ـ أو بقي الأوّل ولم يحصل الثاني ـ فما صار إحدهما الآخر. بلى قد يقال: صار الأسود أبيض والماء هواء، وليس إنّ الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض ـ أو الماء وهو ماء يصير هواء ـ بل الحامل لصورة المائيّة زال عنه تلك الصورة وحصلت فيه صورة الهوائيّة، والجسم الذي وُصف بالأسوديّة زال عنه السواد وحصل فيه البياض، والمحلّ في الحالَتين واحدٌ، فإن حصلت الصورة ولا نفس ـ أو بقيتِ النفس ولا صورة ـ فلا ادراك، وإن بقيَا فهما اثنان. ثم الجوهر الشاعر بذاته منك ليس مّما يتجدّد كلَّ وقتٍ، بل هو شيء واحد

ثابت قبل الصورة ومعها وبعدها، والصورة أمر يحصل مع بقائه، فإنّك أنت أنت مع الإدراك ودون الإدراك، فلا معنى للاتّحاد.

(٢٠٢) **وإنّ قومًا** كانوا قد ظنّوا إنّ نفوسنا إذا أدركت شيئاً، فإنّما ادراكها إتّحادها بالعقل الفعّال حتى تصير هي هو، وهو باطل. فإنّا قد بيّنّا إنّ شيئّين لا يصيران واحداً إلاّ باتّصال، أو امتزاج، أو اَخذِ تركيبٍ مجموعيٍّ لا غير. ونحن سنذكر معنَى الاتّحاد في المفارقات، مع أنّهم يلزمهم إِمّا القولُ بتجزّؤ العقل الفعّال، حتى يتّصل النفس منه بجزءٍ دون جزءٍ ـ فتدرك شيئاً دون شيءٍ ـ، أو إنّ النفس إذا أدركت شيئاً واحداً، واتّحدت تدرَك معه سائرَ الأشياء. والقسمان باطلان.

وقومٌ ـ هم أشدّ بحثًا من هؤلاء ـ قدّموا على مسئلة العلم مقدّمةً. فأثبتوا قاعدة ـ في إنّ المفارق يجب أن يكون مدرِكاً لذاته ـ وهي إنّ كلّ ما يُعقَل وله ذات قائمة كان وجودُها في خارج الذهن كوجودها في الذهن، أيْ مجرّدة عن المادّة. فإنّه إذا عُقل صحّ على صورته مقارنةُ معقولٍ آخر في النفس، فإنّه يتأتّى أن يُعقَل مع شيء آخر. وإذا كان ذاته كصورته غيرَ محفوفٍ بالعوارض المادّيّة، فيصحّ عليه لماهيّتِه مقارنةُ صورةٍ عقليّةٍ، فيصحّ عليه جعلُها معقولةً، فإنّ الجوهر لو امتنع عليه التعقّل ـ والممتنع على الجنس لطبيعته ممتنع على النوع ـ فما صحّ على جوهرٍ مّا أدراكُ ذاتِه، وليس كذا.

وإذا لم يمتنع عليه تعقّلُ صورةٍ عقليّةٍ، فعند تعقّل تلك الصورة يلزم أن يَعقِل ذاتّه: فإنّ ما يعقل شيئاً له أن يَعقِلَ أنّه هو الذي يَعقِل. فإذا كان هذا الشيء ممّا هو بالفعل من جميع الوجوه، فما لا يمتنع عليه لا يمكن عليه إمكانًا غيرَ واقعٍ، بل يجب أن يكون له وجوباً بذاته، أو بغيره في بعض الأشياء، كالعقول. فكلّ ما يُعقَل وله ذات مجرّدة عن المادّة قائمة بنفسها فله أَن يَعقِل ذاتَه وغيرَه.

وأورد على نفسه شكّاً وهو أنّه قد يقال: إنّ الشيء الخارجيّ متمايز الذات عن الصورة المنطبعة، فقد يصحّ على الصورة الإدراكيّة ما لا يصحّ على الخارجيّ باعتبار ما امتاز أحدهما عن الآخر.

فأجاب: إنّ استعداد المقارنة لتلك الصورة ليس بعد وقوعها، فإنّ الشيء لا يقع ثم يستعدّ، بل يستعدّ أوّلاً ثمّ يقع. فإذا كان الاستعداد متقدّماً فهوللماهيّة، فللماهيّة مطلقاً استعداد بمقارنة كيف كانت.

(٢٠٣) **بحث وتعقّب** وهذا النمط غير مستقيم.

أمّا أوّلاً: فلأن الوسط ـ في «أنّ ما يُعقَل يجب أن يَعقِل» ـ مقارنة الصورة، وواجب الوجود لا يصحّ عليه مقارنة صورةٍ أصلاً لِما بُرهن عليه. فلا يصحّ اثبات علمِ واجب الوجود به.

وثانياً: إنّ مقارنة الصورتَين في النفس ليس إلاّ حصولهما وانطباعهما في جوهرٍ واحدٍ، أو اعتبار انطباعهما في جوهرٍ واحدٍ، وفي الجملة لا يلزم أن يكون ما يصحّ على الصورة التي في الذهن يصحّ على الصورة الخارجيّة. ولهذا صحّ على الصورة المنطبعة في الذهن الانطباع في المحلّ ـ بل وجب! ـ وما هي صورتُه ـ أيّ الجوهر الخارجيّ ـ لا يصحّ بوجهٍ أن ينطبع في شيءٍ. ولا ينفع الاعتذار بالاستعداد الذي ذكر. فإنّه ليس لقائلٍ أن يقول: «صورة الجوهرِ الخارجيّ الحاصلةُ في الذهن ـ التي حصلت فيه بعد أن لم تكن ـ لها استعداد الحصول في الذهن، ولم يكن استعدادها للانطباع بعد الحصول بل كان قبلَ الحصول، فالاستعداد للماهيّة مطلقاً»، فيصحّ على الخارجيّ الجوهريّ الذات القائم بنفسه أن ينطبع في محلٍّ وأن يصيرَ عرضاً! ومن المحال صيرورةُ الجوهر عرضاً بوجهٍ من الوجوه.

فهذا النمط قد اشرنا إليه من قبلُ أنّه فاسدٌ، وأنّ كلّ ما يلحق الطبيعةَ باعتبار أنّها ذهنيّة لا يتعدّى إلى الخارجيّ. وههنا وجوه أُخرى لا نطوّل بها الكلام.

(٢٠٤) **وكانوا يسلكون** في كيفيّة ما يجب أن يُعتقد في علم واجب الوجود مسلكاً وكان غرضُهم فيه صحيحاً، إلاّ أنّ الذي كان يقرّر جماعةٌ به ذلك كان لا يخلو من مساهلةٍ. وحاصل ما كانوا يقولون أنّ واجب الوجود له ذات مجرّدة عن المادّة، وهو غير غائب عن ذاته، وقد بيّن أنّ ما هذا شأنه فهو معقولٌ ـ لذاتِه، لا بأن يعمل به عملاً ليصير معقولاً كتجريد النفس لصورةِ الإنسانيّة والطيريّة ـ، وإذا

كان هذا التجرّد له لذاته فهو معقول لذاته، ويلزم من كونه معقولاً لذاته بالضرورة أن يكون عاقلاً لذاته، إذ لا يصحّ المعقوليّة دون العاقليّة.

وإذا كان يرجع معقوليّته وعاقليّته إلى تجرّدِ ذاته عن المادّة وعدمِ غيبته عنها، ففي الأعيان عاقليّتُه نفسُ معقوليّته، فهو عقلٌ وعاقلٌ ومعقولٌ وهو في نفسه شيءٌ واحدٌ، لا تعدُّدَ فيه، وإن كان في الاعتبار الذهنيّ يُوجَد فيه تفصيلاً. وأيضًا عدمُ الغيبة والتجرّدِ سلبيٌّ.

ثمّ بعد ذلك جاؤوا إلى كيفيّة تعقّله للأشياء، فقالوا: إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بلوازم ذاته، وتعقّله للوازم ذاته منطوٍ في تعقّل ذاته، فإنّا إذا عقلنا الإنسانيّة ينطوي في تعقّلنا لها تعقّلُنا للوازمها.

وربّما أوردوا مثالاً تفصيليّاً، وفرّقوا بين كون العلوم حاصلةً مفصّلةً، وكونها بالقوة مع قدرة الاستحضار ـ فتكون ملكةً ولا تكون الصورُ حاصلةً ـ وكون حالةٍ أُخرى هي كما يُورَد على الإنسان مسائل كثيرة دفعةً، فيحصل له علمٌ إجماليٌّ بجواب الكلّ. ثمّ يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق. فالعلم الاجماليّ علمٌ واحدٌ بأشياء كثيرةٍ.

قالوا: وليس علماً بالقوة، فإنّ الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأنّ علمه حينئذ ليس كما كان ـ عند القوة ـ قبل السؤال. قالوا: فعلمُ واجب الوجود بالأشياء وانطواءُ الكلِّ في علمه على هذا الطريق.

(٢٠٥) **ولمّا وَجد** المتأخّرون بعد ابحاثهم هذه الطريقةَ مبنيةً على المساهلة مِثل اثبات معقوليّة الشيء لكونه مجرّدًا عن المادّة فحسب، ورأوا كأنّه قياسٌ من مُوجِبَتَينِ في الثاني. وهو: أنّ الذات القائمة الغير الجسميّة مجرّدةٌ عن المادّة والمعقولُ بالفعل ذاتٌ مجرّدةٌ عن المادّة، فحُكِمَ بأنّ الذات القائمةَ الغيرَ الجسميّة معقولةٌ بالفعل ـ ومُوجِبَتَا الثاني عُرف امتناعُ انتاجِهما، ولا يلزم هذا ـ فإنّ المعقول مع التجرّد إنّما هو معقولٌ للانطباعِ في جوهرٍ عاقلٍ على رأيهم، والمجرَّد الجوهريّ الخارج يستحيل عليه الانطباع، فليس معقولاً بالفعل، وإن سُمّي معقولاً باعتبار أنّه

يطابقه ما في جوهرٍ عاقلٍ أيّ ما في جوهرٍ عاقلٍ من الصور: يجوز، ولكن لم يلزم أن يكون هو معقولاً في نفسه لنفسه، ـ فيحتاج إلى بيان آخر.

ثمّ نظروا إلى أنّ علمه إن كان عبارةً عن ذاته مع التجرّد عن المادّة وعدمِ الغيبة عن ذاته لا غير، فلا يصحّ أن يكون هذا السلب علماً بأشياء كثيرةٍ غيرِ ذاته. فإنّ علمه بالأشياء يحتاج إلى إضافاتٍ إليها بالضرورة، وسلبُ المادّة عنه ـ أو عدمُ غيبته عن ذاته ـ لا يلزمه الاضافاتُ إلى أشياء كثيرةٍ، وليس مفهوم كون الشيءِ مجرّداً عن المادّة مفهومَ كونه عالِماً بأشياء كثيرةٍ من لوازم ذاته، ولا كونُه غيرَ غائبٍ عن ذاته مفهومه «مفهوم» كونه عالماً بأشياء كثيرة، ويجب لكونه عالماً بأشياء كثيرة بالضرورة إضافاتٌ لا تلزم السلبَين.

ثمّ قول القائل «ينطوي علمُه بلازمه في علمه بذاته» فيه مساهلة، فإنّه لقائل أن يقول «هل يعلم ذاته ولازمَه جميعاً أم لا؟» فإن لم يعلم فذلك حديث آخر ـ وهو مستحيل، ـ وإن علم ذاته ولازمَ ذاته ـ وذاته ليس لازمه ـ فعلمُه بذاتّه غيرُ علمِه بلازمِه، فيتعدّد العلم. ثم لازمه تابعٌ لذاته، فيجب أن يكون علمُه بلازمه تبعاً لعلمِه بذاته، فيتعدّد.

وأَمّا مثال الاجمال المذكور في الامثلة الثلاثة فيمنع الخصمُ أنّ المسائل يصحّ إيرادُها دفعةً، بل تُورَد واحدة بعد واحدة، فيحصل لكلّ مسئلةٍ اجمالُ عقيبُها.

وثانياً: هو أنّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلاّ قوة قريبة على التخصيص، والفرق ظاهر بين القوتَين ـ أعني ما قبل السؤال وما بعده ـ فأحدهما قوةٌ قريبةٌ والثانية أَقربُ، فإنّ القوة لوجود الشيء لها مراتب.

(٢٠٦) **فأخذوا** طريقةً أُخرى ـ أعني المتأخّرين ـ بعد أن اطنبوا في هذه الطريقة المذكورة من قبلُ ودوّنوها، فرجعوا عنها إلى غيرها. والذي عدلوا إليه فاسدٌ بالكلّيّة، فإنّ الطريقة الأُولى اجمالُها صحيحٌ، وإنّما شوّشوها بتفصيلات لهم مِن تِلقَاء أنفسهم. ثم الطريقة التي عدلوا إليها ما أمكنهم التصريح بها إلاّ في قليل

من المواضع المتفرّقة، وهي أنّهم ارتكبوا أنّ واجبَ الوجود يعلم الأشياء بالصُوَرِ وذاته فيها صورُ جميعِ الموجوداتِ.

قالوا: وهذه الصور اللازمة إنّما هي خارجة عن ذاته، فهي كثرة تابعة لا داخلة في الذات، فلا تخلّ بمعنى الوحدة. وأخذوا يشيرون إلى هذا المنهج إشارات، حتّى إنّ اكثر شيعتِهم يقرؤونها في كتبهم ولا يتفطّنون لها، ولا يطّلع عليه إلاّ مَن له قريحة وَقَّادة وتتبّع كثير.

وربّما آتوا في بعض المواضع التي يشيرون إليها إشاراتٍ خفيّةً، **فيقولون**: واجب الوجود إذا عقل ذاتَه يعقل لوازمَ ذاتِه، واللوازم التي هي معقولاته وإن كانت أعراضاً موجودةٌ في ذاته، فليس ممّا يتّصف بها أو ينفعل عنها. ويذكرون كثيراً أنّه لا يمتنع أن يكون ذاتُه محلاً لأعراض ولكن لا تنفعل عنها.

وربّما مثلوا بقولهم: إنّ نسبة المعقولات إليه نسبةُ بيتٍ تتصوّره أنت ثم تبني البيت بحسبه، إلاّ أنّك تحتاج إلى استعمال الآلات، وهناك يكفي التصوّر.

(٢٠٧) **بحث وتعقّب**: وقولهم: «إنّ ذاته محلٌّ لأعراض كثيرة، ولكن لا تنفعل عنها» إنّما نذكره ليظنّ الجاهل أنّ فيه معنىً، فإنه يوهم أنّ الانفعال لا يقال إلاّ عند تجدّدٍ كما يفهم من مقولة «أن ينفعل»، وهذا لا يُغنيه فإنّه وإن لم يلزم الانفعالُ التجدّديُّ من وجودِ عرضٍ، ولكن يلزم بالضرورة تعدّدُ جهةِ الاقتضاءِ والقبولِ، كما سبق أنّ الفعل بجهةٍ والقبول بأُخرى. ثمّ كيف يصدّق عاقلٌ بأن ذاتاً تكون محلاً لأعراضٍ، ولا تكون تتّصف تلك الذاتُ بأعراضِها التي تقرّرتْ فيها؟ وهل كان اتّصافُ الماهيّات بصفاتٍ فيها إلاّ لأنّها كانت محلاًّ لها؟

ولا يتّجه أن يقال: «يجوز في الأوّل فعلٌ وقبولٌ بأن يكون ذاتُه مع سلب المادّة علّةً لإدراك ذاته، ثمّ ذاته مع الإدراك لذاته علّةٌ لإدراك لازم ذاته، فالذات مقتضية للصُوَرِ باعتبار سلب المادّة، وباعتبار إدراك كلِّ علّةٍ لإدراكِ معلولِها» ـ فإنّ إدراكه لذاته إمّا أن يكون بصورةٍ لذاته في ذاته، أو صفةً زائدةً، أو ليس إلاّ أنّه ذات مجرّدة عن المادّة غيرُ غائب عن ذاته على ما يقولون. وقد أشرنا في ما سلف أنّه لا

يصحّ أن يكون الشيء مدرِكًا لذاته باعتبار صورةٍ أو صفةٍ زائدةٍ، وسنعود إليه عن قريبٍ.

وإذا لم يكن تعقّلُه زائداً على ذاته وليس إلاّ ذاتَه وسلبَ المادّةِ ـ كما يعترفون به ـ وكونَه غيرَ غائبٍ عن ذاته، فكونه مبدأ لصورةٍ في ذاته إمّا أن يكون على ما يقال: «أنّه إذا علم ذاتَه يجب أن يعلم لازمَ ذاته» بحيث يكون العلمُ تابعاً لكونه لازماً عن ماهيّته، فيتقدّم اللزومُ على العلم باللزوم، فعلمُه بلازمه متوقّفٌ على لزوم لازمِه، فبطل قولهم: «إنّ علمه بالأشياء سببٌ لحصول الأشياء عنه»، بل علمه بالصور، والصور على هذا الوضع إنّما هي معلولةٌ للزوم اللازم عنه.

ويلزم أيضاً أن يكون ذاتُه فيها جهةُ الاقتضاء، وجهةُ قبولِ صورةٍ تتبع الاقتضاءَ، فيلزم في ذاته جهتان وهو ممتنع لما سبق.

وإمّا أن يقال: «إنّ حصول صورة في ذاته متقدّمةٌ على لزوم ما يلزم بالعلّيّة» بحيث لولا تلك الصورة المقارنة ما وُجِدَ اللازمُ المباين، فحينئذ ليست ذاتُ واجب الوجود على تجرّدها مفيدةً لِلّوازم المباينةِ بل هي مع صُوَرٍ.

ثمّ إنّ الصورة الأُولَى ـ سواءٌ تقدّمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدّمة عليه ولا متأخّرة ـ لمّا حصلت في ذاتِه تستدعي جهتَين في ذاته. ولا يصحّ العود إلى أنّه لمّا عقل ذاتَه عقل لازمَ ذاتِه ـ أي المباينَ ـ بل كان لزومُ المباين في هذا القسم بسببِ التعقّل بصورةٍ زائدةٍ.

ولا يصحّ أن يكون سلبُ المادّة سبباً لخروج واجب الوجود إلى الفعل من الإمكان الغير المترجّح لحصول صورةٍ فيه حتى يكون قابلُ الصورةِ ذاته، وفاعلُ الصورةِ السلبَ وحدَه أو السلبَ مع ذاته، فيكون ذاته على الإنفراد قابلةً، وذاته مع السلب مرجّحةً لوجود الصورة. فإنّه يلزم أن يكون السلبُ أشرفَ من ذاته، إذ كان الذات ليس لها إلاّ القبول، فالسلب يرجّح الحصول والفعل. ومحالٌ أن يكون الجهة السلبيّة أشرفَ من الذات الواجبيّة، فهذا القسم ممتنع.

وأيضاً الصورة الأُولَى إن كانت مع ذات الأوّل علّةً لحصول اللازم المباين ـ

التي هي صورته ـ وتكون مع ذلك علّةً لحصول صورةٍ أُخرى في ذات الأوّل، فيلزم أن يكون الأوّل باعتبار صورةٍ واحدةٍ وجهةٍ واحدةٍ يفعل فعلَين مختلفَين، وهو ممتنع. ثمّ يكون منفعلاً عن الصورة الأُولَى، وهي علّة لاستكماله بحصول صورةٍ ثانيةٍ.

والصور ـ وإن اعتذروا بأنّها وإن كانت في ذاته فليست كمالاً له ـ فيلزمهم الاعتراف بأنّها من حيث كونها ممكنةَ الوجود في ذاته لا يكون حصولُها بالفعل، وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له، كيف وعندهم ليست الصور مُوجِبةً لنقص فيه! فإذا لم يكن وجودُها نقصاً ـ ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ـ ومُزيل النقص مُكمِلٌ، فالصور الأوائل ـ التي هي علّة لحصول ثواني الصور ـ مُكمِلةٌ وذاتُه مستكملةٌ.

وكلّ مكملٍ من جهة ما هو مكمل أشرفُ من المستكمل من حيث هو مستكمل.

وفي الجملة اثبات الصور في واجب الوجود قولٌ فاسدٌ ومعتقَدٌ رديءٌ، ويُوجِب أن يكون الذي يفيده الصورَ ليس ذاتَه، بل شيء أشرف من ذاته، وهو ممتنع.

وإن التزموا بأنّ ذاتاً واحدةً بجهة واحدة يجوز أن تقبل وتفعل، فينهدم بذلك قواعدُ كثيرةٌ مهمّةٌ لهم، ويكون التزاماً بمحالاتٍ كثيرةٍ. ـ هذا ما يراه هؤلاء.

(٢٠٨) **وأمّا الذي** أعتقدُه أنّا في هذا المسئلة فهو مذكورٌ في كتابي المسمّى بـ«**حكمة الاشراق**». ولا يتأتّى أن أذكره ههنا صريحاً، فإنّ غرضي في هذا الكتاب المباحثةُ بحيث لا تبعد عن مأخذ المشّائين كلَّ البُعد، على أنّ هذا الكتاب إذا فُتّش لا يخلو من قُرّة أعينُ وكنوزٍ أُخفِيتْ تحت سترٍ رقيقٍ، فإن لم يجدها البليدُ فما لنا ذَنبٌ! وأَمّا المشتغل المُباحث فيلتقط منه المحكمات ويظفر منه بما لم يطمع منه وما أطمعناه فيه. وأجودُ ما يعتمده فيه الباحثُ قبلَ البحث عن حكمة الاشراق الطريقةُ التي ذكرناها في **التلويحات** ـ ممّا جرى بيني وبين الحكيم إمام الباحثين

ارسطاطاليس في مقام «**جابرصّ**» حينَ تكلّم معي شبحُه ـ وهو أن يبحث الإنسانُ أوّلاً في علمِه بذاته، ثمّ يرتقي إلى ما هو أعلى.

فنقول: إنّ نفوسنا إذا ادركت ذاتَها ليس إدراكُها لها بصورةٍ لوجوهٍ:

أحدها: أنّ الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، والمدرِك لذاته مدرِك لعين ما به أنانيّته لا لأمرٍ يطابقه، وكلّ صورةٍ هي في المدرِك زائدةٌ على ذاته هي بالنسبة إليه «هو» لا أن تكون له «أنا»، فليس الإدراك بالصورة.

وثانياً: إنّ إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكلّ صورةٍ، تحصل في النفس فهي كلّيّة، ولا يمتنع مطابقتها لكثرةٍ، وإن أُخذت أيضاً مجموع كلّيّاتٍ تختصّ جملتُها بشخصٍ واحدٍ من النفوس لا تخرج عن كونها كلّيّةً. وكلّ إنسان يدرك ذاتَه على وجهٍ يمتنع فيه الشركة، فتعقّله لذاته الجزئيّة لا يصحّ أن يكون بصورةٍ أصلاً، ثمّ أنّ النفس تدرك بدنَها وتدرك وهمَها وخيالَها، فإن كانت تدرك هذه الأشياء بصورةٍ في ذاتها ـ وتلك الصورة هي كلّيّة ـ فالنفس محرّكةٌ لبدنٍ كلّيٍّ ومستعملة لقوةٍ كلّيّةٍ، وليس لها إدراك بدنها ولا إدراك قوى بدنها. وليس هذا بمستقيم، كيف والوهم ينكر نفسَه وينكر القوَى الباطنةَ أيضاً! وإن كان قد لا يجحد آثارها. فإذ لم يدرك الوهم هذه القوى، والقوى الجرميّة لا يدرك شيءٌ منها نفسَه، والنفس لا تدرك غيرَ الكلّيّات، فكان يجب أن لا يدرك الإنسانُ بدنَه ووهمَه وخيالَه التي تختصّ به جزئيّةً. وليس كذا، فإنّه ما من إنسانٍ إلاّ ويدرك بدنَه الجزئيَّ الحاضرَ وقواه الجزئيّةَ الحاضرةَ ويستعمل قوة جزئيّة، فالإنسان مُدركٌ لنفسه لا بصورةٍ، وقواه جملةً مّا لا بصورةٍ، ولبدنه جملةً مّا لا بصورةٍ.

وممّا يُؤكّد أنّ لنا إدراكات لا يحتاج فيها إلى صورةٍ أُخرى غير حضورِ ذات المدرك: إنّ الإنسان يتألّم بتفريق الاتّصال في عضوٍ له ويشعر به، وليس بأنّ تفريق الاتّصال يحصل له صورة أُخرى في ذلك العضو، أو في غيره، بل المدرَك نفسُ ذلك التفرّق، وهو المحسوس وبذاته الألمُ لا بصورةٍ تحصل منه. فدلّ على أنّ الأشياء المدركة ما يكفي في الإدراك حصولُ ذاتِها للنفس، أو لأمر له تعلّقٌ حضوريٌّ خاصٌّ بالنفس.

وممّا يلزم فرقة المشّائين الاعتراف بهذا: أنّهم يسلّمون أنّ الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها الإنسانُ ـ إذا استغرق في فكره أو ما يورده حاسّةٌ أُخرى ـ فلا بدّ من التفاتِ النفس إلى تلك الصورة، فالإدراك ليس إلاّ بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدةً، والمشاهدة ليست بصورة كلّيّة بل المشاهدة بصورة جزئيّة، فلا بدّ وأن يكون للنفس علمٌ إِشراقيٌّ حضوريٌّ ليس بصورةٍ.

(٢٠٩) **ومَن أبطَلَ** أنّ الرؤية بالشعاع، فإمّا أن يلتزم بالانطباع الشبحيّ، أو لا يلتزم. فإن التزم بانطباع الشبح، ورد عليه الإشكال بأنّ صورة ما يشاهد من المقادير العظيمة كيف يصحّ أن تنطبع في الجلديّة أو نحوها؟ ولا يكفيه الاعتذار بأنّ كِلَيهما يقبلان القسمة إلى غير النهاية، فإنّ الكفّ لا يسع الجبل، وإن كان كِلاهما يقبلان القسمة الوهميّة إلى غير النهاية، فإنّ الجبل فيه من الأجزاء بقدر الكفّ ممّا يصعب احصاؤه.

وإن التجأ هذا القائل بانطباع الشبح إلى ما قال بعضُ المتأخّرين: «إنّ النفس تدرك مقدارَ الشيء بتمامه استدلالاً» ـ فهذا استدلال يرى الشيء بتمامه مشاهدةً، والمشاهدة ليست لأمرٍ كلّيٍّ، بل لأمرٍ جزئيٍّ مقداريٍّ لا يجوّز هذا القائلُ انطباعَه في النفس. فقد اعترف بمشاهدةٍ إِشراقيّةٍ للنفس على كمال مقدار الشيء دون الحاجة إلى صورةٍ لتماميّةِ مقداره، ـ على أنّ هذا الرأي قد أبطلناه في ما سبق.

ومَن لم يلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع، وبالجملة لا بدخولِ شيءٍ من البصر ولا بخروجه عنه ولا بتكيّف من البصر، فإنّه يلزمه أن يعترف بأنّ الإِبصار مجرَّدُ مقابلةِ المستنير للعضوِ الباصر، فيقع به اشراقٌ حضوريٌّ للنفس لا غير. فإذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلمٍ إشراقيٍّ حضوريٍّ للنفس.

وقد سبق أنّ كلّ كمالٍ مطلقٍ للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود، فيجب له. ومعنَى قولنا: «كمال مطلق» أي لا يكون كمالاً من وجهٍ، ونقصاً من وجهٍ، مَا يجب له من تكثّر وتركّبٍ وجسميّةٍ ونحوها. وإذا صحّ العلم الاشراقي لا بصورةٍ وأثرٍ، بل بمجرّد إضافةٍ خاصّةٍ هو حضور الشيءِ حضوراً

إشراقيّاً كما للنفس، ففي واجب الوجود أَوْلَى وأتمُّ. فيدرك ذاتَه لا بأمرٍ زايدٍ، على ذاته ـ كما سبق في النفس ـ ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقيّ الحضوريّ.

(٢١٠) **والناهج** مِنهَج المشّائين يجمع الكلّ في أنّ العلم أو التعقّل هو عدم غيبة الشيء عن الذات المجرّدة عن المادّة: فإن كان تعقّل الشيء لذاته فهو بأنّه لم يغب عن ذاته، وإن كان للوازم ذاته فهو لكونه غيرَ غائبٍ عنها لكونها حاضرةً. ونحن إنّما احتجنا إلى الصورة في بعض الأشياء ـ كالسماء والكواكب ـ لأنّ ذواتها كانت غائبةً عنّا. فاستحضرنا صُوَرَها حتى لو كانت هي حاضرةً ـ كحضور أمورٍ سبقت الإشارة إليها ـ لَما احتجنا إلى صورةٍ.

فجميع ما يدركها النفس يجب أن تُقسَّم إلى اقسام: أَمّا الكلّيّات، فبحضور الصورة لانطباعها في ذاتها.

وأَمّا الجزئيّات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراقٍ للنفس، وإمّا بحصول صورتِها في شيءٍ حاضرٍ للنفس يقع للنفس عليها إشراقٌ، فيدرك النفس الجزئيّات، إمّا بحضورها لها، أو بحضورها في أمرٍ حاضرٍ لها، كالصور الخياليّة. وإن كان فيها بحثٌ لا نَبُوحُ به إلاّ مع طائفةٍ من جملة الإشراق. ويجمع الكلَّ أنّها غير غائبة عنه.

فواجب الوجود مستغنٍ عن الصُوَر، وله الإشراق والتسلّط والمطلق فلا يعزب عنه شيء، والأمور الماضية والمستقبلة ـ ممّا صورها تثبت عند المدبّرات السماويّة ـ حاضرةٌ له لأنّ له الاحاطة والإشراق على حامل تلك الصور، وكذا للمبادئ العقليّة. فـ«لا يعزُبُ» عن علمه ﴿مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[(١)].

وإذا كان علمُه حضوريّاً إشراقيّاً لا بصورةٍ في ذاته، فإذا بطل الشيء مثلاً وبطلت الاضافة، لا يلزم تغيّره في نفسه، كما أنّه إذا كان زيدٌ موجوداً وهو مبدأ له، فإذا لم يبق زيدٌ موجوداً وما بقيت اضافةُ المبدَئيّةِ لا يلزم منه تغيّرٌ في ذاته. وأنت تعلم إنّ ما على يمينك إذا انتقل إلى يسارك فبتغيّر الاضافة لا بتغيّرٍ في ذاتك.

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٣.

والعلم الزمانيّ على وجهٍ يُوجِب التغيّر ممتنعٌ في حقّ واجب الوجود، ومَن علم أنّ زيداً «سيجئ»، فإذا جاء إن بقي عنده أنّه «سيجئ» فهو جاهل. وإن علم أنّه جاء وبطل عنه علمُه الأوّل، فتغيّر. وهذا في العلم الصوريّ يتوجّه.

وأَمّا العلم الإشراقيّ الحضوريّ لذوات الأشياء ولصورها التي في المدركات السماويّة الغير الممتنع عليها التغيّر ـ التي هي حاضرةٌ بصورها وتغيّراتِها للأوّل من دون تغيّره ـ فلا يلزم منه هذا.

(٢١١) **وفي الجملة** الأوّل محيطٌ بجميع الأشياء من دون حاجةٍ له إلى صورةٍ وفكرةٍ وتغيّرٍ، وحضورُ رسومِ المدركات عنده لحضورِ ذواتها، وإدراكه بذاته حياته، ولا تزيد حياتُه على ذاته، وعلمُه وبصرُه شيءٌ واحدٌ. والصفات التي هي صفاتُ كمالٍ كلُّها راجعةٌ إلى ذاته، وله صفاتٌ سلبيّةٌ وإضافيّةٌ، وأَمّا التكثير في ذاته فممتنعٌ. هذا ما يتأتّى أن يُحفَظ به قاعدةُ المشّائين وليس فيه مخالفةٌ للحقّ. فأَمّا البيان وإعطاء اللِميّة التامّة، فلا يمكن إلاّ في قواعد كتابنا الموسومِ بـ «**حكمة الإشراق**»، فليطلب منه.

سؤال: إذا علم مدرِكٌ مَا شيئًا إن لم يحصل فيه شيء فما ادركه، وإن حصل فلا بدّ من المطابقة.

جواب: العلم الصوريّ يجب أن يكون كذا، وأمّا العلوم الاشراقيّة المذكورة، فإذا حصلت بعدَ أَن لم تكن، فيحصل للمدرِك شيءٌ مّا لم يكن: وهو الاضافة الاشراقيّة لا غير، ولا يحتاج إلى المطابقة.

سؤال: أليسوا قسموا العلم إلى تصوّر وتصديق؟

جواب: يجب أن يقيّد العلوم بعلومنا التي هي غير علومِنا بذواتنا والأمورِ التي يكفيها الحضور الاشراقيّ، وأَمّا ما سوى ذلك من علم الأوّل وعلوم المدرِكات بذواتها فليست من التصوّر والتصديق بالحقيقة. والمتخشّف الذي يتهوّر في المعقولات جُزافاً من غير فكرةٍ صحيحةٍ ولا مشاهدةٍ، قد ذكرنا فسادَ ما يراه في أنّ الإدراك هو أن ينال ذاتُ المدرِك ذات المدرَك، وما يراه من المذاهب الجاهليّة من

انتقاش واجب الوجود بالصور وجواز تغيّره من صورة إلى صورة وهيئةٍ، إلى هيئةٍ فليطلب ممّا سبق.

[٢]
فصل
في إدراك النفوس السماويّة وإدراكات أُخرى مختلفة

(٢١٢) اعلم أنّه لمّا تبيّن أنّ للسماويّات نفوساً محرِّكة عن مبدأٍ تعقّليٍّ، فلها شعورٌ بحركاتها ولوازم حركاتها وعلومٌ بما فوقَها وما تحتها. وإذا جرّب صحّةَ انذاراتٍ إمّا السالكُ ـ فمن نفسه يقظةً ونوماً ـ وإمّا الكافّة ـ فبمناماتٍ يرونها أو يعهدونها من غيرهم ـ، وانذارات كذا بحيث تُلزِمهم الاعترافَ بأنّ في الوجود أمراً مطّلعاً على الجزئيّات الماضية والمستقبلة ـ وهو الذي يفيد لنفوسنا الإدراكَ بالمغيَّبات إمّا في النوم أو في اليقظة ـ، ولا يمكن أن يفيد النفسَ إدراكاً مَن لا إدراك له، فمُنذِر نفوسِنا بالمغيَّبات له اطّلاع عليها. وأمّا السالك فلا يحتاج إلى توسّطٍ، فإنّه إن كان ممّن يأخذ بملكةٍ، فتبيّن له أنّ للمغيّب مُلقياً ذا حياةٍ، وأنّ له مظاهر ـ وإن كان قلَّ ما يتشابه له مَظهَرانِ ـ ويشاهد من العجائب ما لا يفتقر معها إلى كثير من الحجج. وأَمّا مَن ليس له ذلك وليس له همّة السلوك، فليقتصر في تأمّلِ حال المنامات.

وإنّ الأمور التي قد يقع في النوم عليها اطّلاع ليس إلاّ لقِلّةِ شواغل النفس، وليس ذلك الاطّلاع عن فكرةٍ، فإنّ الإنسان يعلم أنّ فكره قاصرٌ عن تحصيله ـ إذ الإنسان في حال اليقظة أمكن من الفكر ـ، فليس إلاّ لاتّصال النفس أي ارتفاع شواغلها أو قلّة شواغلها لينتقش فيها بعضُ ما هو مرتسمٌ في غيرها.

وأَمّا الذي ليس له منام صادق ولا انذار صحيح فهو ميّتٌ، فلا يستأهل الحكمة ولا المخاطبةَ، وإن كان له أن يشاهد من غيره من صحّة منامات الغير والهاماته. وفي الجملة الغرض أنّه لا بدّ من وجود أمرٍ مطّلعٍ على الغيب والكائنات المتعلّقةِ بالأزمنة الثلاثة.

(٢١٣) **وقد ذكرنا** أيضاً أنّ نفوس السماويّات يجب أن يكون لها على حركاتها ولوازمِ حركاتها اطّلاعٌ. فنقول:

إنّ المطّلعات على الأمور الواقعة في الماضي والمستقبل إمّا أن يكون لها علومٌ غيرُ متناهيةٍ لكائناتٍ في أزمنةٍ لا نهاية لها مترتّبة شيئاً بعد شيءٍ بحسب ترتّب الأزمنة، وإمّا أن يكون علمُها ينتهي إلى جهل، وإمّا أن يكون عندها علومٌ كلّيّةٌ هي ضوابط وقوانين للحوادث واجبة التكرار.

فنقول: لا يُتصوّر القسم الأوّل وهو أن يكون عندها علومٌ غيرُ متناهيةٍ مترتّبةٌ ترتُّبَ الأزمنة لكلِّ زمانٍ مقتضاه، لأنّ الحوادث الغير المتناهية ـ وإن كانت غير مجتمعة ـ إذا اجتمعت العلومُ بها مترتّبةً في ذاتٍ مدرِكةٍ فيُوجَد سلسلةٌ من أمور مترتّبة هي غير متناهية. فإنّ الزمان الثاني كما أنّه لا يُوجَد إلاّ بعد زمانٍ يتقدّمه، فكذلك ينبغي أن يدركه المدرك للحوادث. وقد بُرهن أنّ السلسلة ذات الترتيب يستحيل اجتماع آحادِها الغير المتناهية.

والوجه الآخر: هو أنّ المدرِك للحادثات التي هي مختصّة بما سيأتي في المستقبل إمّا أن يكون في مدرَكاته ـ التي تقع في المستقبل ـ ما لا يقع أبداً، أو ليس فيها ما لا يقع أبداً، أو ليس فيها إلاّ ما يقع وقتاً مّا بَتّةً. فإن كان فيها ما لا يقع أبدًا، فليس من المدرَكات التي ستكون في المستقبل، وقد فُرضت أنها ستكون في المستقبل، هذا محال. ـ وإن لم يكن إلاّ ما يقع وقتاً مّا، فيأتي وقتٌ وقع فيه الكلّ، فإنّه إن لم يأت وقتٌ وقع فيه الكلّ، ففيها ما لا يقع أبداً ـ وقد بيّن أنّه محال.

وإذا أتى وقتٌ وقع فيه الكلّ، فلم يبق لها علمٌ بعدَه بما سيأتي، وهو ممتنع، وأيضاً تناهت علومها، وقد فُرضت غيرَ متناهية. وإن فُرض أنّها تستفيد العلم من شيءٍ فوقها، يعود الكلام بعينه إلى ذلك الغير.

ووجه آخر: هو أنّه إن كان أمرٌ مّا مدرِكاً لأمور غيرَ متناهية مترتّبة ترتّب الأزمنة، فلا يختصّ علمُه بالمستقبل بل عنده الماضي، كيف والصائر من الحادثات

ماضياً كان مستقبلاً! فحصل في علمه صورُ الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعةً في احاطته. وليست القرون معاً والأدوار، بل هي مترتّبة، فبالضرورة إذا احاط بالكلّ ـ ففصّله بحيث أحصى الكلّ ـ وجب نهايتها، وقد فُرضت غيرَ متناهية، هذا محال.

وإذ لا بدّ من انتهاء العلوم بالحوادث، فليس إلاّ أن يقال: المُلقي للمغيّبات المطّلعُ سيصير جاهلاً لانتهاء العلوم الزمانيّة للحادثات. وهذا أيضاً محال، كيف ولو صحّ هذا لَوقع في الأدوار الغير المتناهية، فانقرضت علومُها، فما صحّ انذار غيبيّ ولا منام يتعلّق بالمستقبل بعدها!

وأَمّا أن يقال: أنّها عندما ينقضي منها علوم يُخلَق في أنفسها علومٌ أُخرى ـ، فإنّ الشيءِ لا يخرج نفسه من القوة إلى الفعل بالعلوم، وإِن فُرض لها مُخرجٌ آخر من القوة إلى الفعل، يعود الكلام إليه. فليس إلاّ لأنّ الحوادث لها ضوابطُ كلّيةٌ واجبةُ التكرار، أي إنّ الأمور تعود إلى شبيه ما كان، لا أنّ المعدوم يعاد بل يعاد شبيهه. فيكون عندها مثلاً أحكامٌ لحوادث يقع جملتُها في كلّ مَبلغٍ من الآلاف الجمّة مضبوطة سنةً بعد سنةٍ، ودوراً بعد دورٍ، ثمّ يعود الحركات بعد عبور تلك المدّة إلى شبيهِ أَوَلها. ولا يكون عندها مضبوطاً إنّ هذه الضوابط كَم تكرّر مقتضاها في العالَم ـ فإنّ الغير المتناهي لا ينضبط ـ وإن كان وصولُها إلى النقطة وإدراكُ ما يقتضيها هي يشبه استثناءَ كلّيّاتٍ شرطيّةٍ عندها.

(٢١٤) **والحجّة** وإن كانت لنا إلاّ أنّ المذهب للقدماء من البابليّين والحكماء الخسروانيّين والهند، وجميع الأقدمين من مصر ويونان وغيرِهما. وبهذا تبيّن أنّ كلّ كائنٍ فاسدٌ، وكلّ فاسدٍ كائنٌ، وكثيرٌ من المطالب.

وأَمّا ما يتوهّم أنّ الشخص بعينه يعود أو هيئة سماويّة بعينها تعود، فإنّ هذا من المستحيل، وقد سبقت براهين على استحالة هذا. وسنبيّن أيضاً أنّ مذهب التناسخ باطل.

[٣]
فصل
«في كيفيّة ظهور المغيّبات»

(٢١٥) **ولنفوسنا** الانتقاش بعلومها لولا العائق البدنيّ. وقد تطّلع النفوس على الأمر الغيبيّ في المنام أو في اليقظة لقوةِ نفسٍ فطريّةٍ، أو مكتسبةٍ بملكةِ الأنوار العلويّة، أو لِضعفٍ طبيعيٍّ في العائق كما للمصروعين والممرورين، أو بضربٍ من كسبٍ كما يفعل المستنطقون المشغلون للصبيان بأمور مترقرقة، وبأمور مُدهِشة محيّرة، وكلّ مَن في قواه ضعف أو قلّة علاقة مع رطوبةٍ في الدماغ قابلةٍ.

وأَمّا الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزةٌ، وربّما تُوجَد في حكمة الاشراق إن كان الطالبُ له فطرةٌ تامّةٌ، أو يساعده المطّلع الموقّف، وما وراء المؤيّدين أربابِ الآلاف يحتاج إلى مُوقِّفٍ، على أن للحكمة خميرةً ما انقطعت عن العالَم أبدًا. ـ والتلقّي للأمر الغيبيّ قد يكون بقراءَةٍ من مسطورٍ، وقد يكون بسماع صوتٍ من دون أن يُرى المخاطبُ، وقد يكون المخاطبة بصوتٍ طيّبٍ أو مَهِيبٍ، وقد يكون شبيه همسٍ، وقد يكون المخاطب يتراءى في صورة إِمّا سماويّةٍ، «أو» في صورةٍ سادةٍ من السادات العلويّة، وفيشجاه الخلسات المعتبرة في عالم «**هورقليا**» للسيّد العظيم «**خورخش**» الأعظم في المتجسّدين المبجَّل الذي هو وجهة الله العليا على لسان الاشراق، فإنّه القائم على الفكرة بالتنوير وهو شاهدها، وللسادات الباقية أيضاً إِلقاء وعنايات. وقد يكون الإلقاء بظهور بعضِ السادات في مظاهر تليق بوقت الظهور للفاضل الفريد، وقد يكون للنفوس الماضية أيضاً تنبيهات، وقد يكون الشبح عنها على صورة أنسيّة، أو هيئة كوكبيّة، أو صورة صناعيّة مجسَّدة تنطق، أو صورة صناعيّة صبغيّة ـ تُشبِه صورَ البِيَع ـ تتكلّم.

وقد يكون الظهور في صورةٍ بعد الخطفة النوريّة، وقد يكون بعد الصورة النوريّة، والمتألّق النوريّ إذا تمكّن أبطل الصورة، وارتفعتِ الاشباحُ، وأبطل الإلقاء الجزئيّ، فعُلم أنّ الطامس من محلٍّ أَعلَى.

(٢١٦) **وأمّا الصور** التي ترى فعند المشّائين أنّها في الحسّ المشترك. فقد يسري من معدن التخيّل إليه، كما كان يسري من الحسّ المشترك إلى التخيّل. والمانع عن انتقاش الحسّ المشترك عن الخيال أمرانِ: عقليٌّ باطنٌ يشغل المتخيّلة في الأفكار، ـ وحسّيٌّ ظاهرٌ يشغله بإيراد الإدراكات من خارجٍ. فإذا فتر أحدُ الحافظَين: العقليُّ ـ كما إذا استولى على بعض الأعضاء الرئيسة مرضٌ فينجذب النفس إلى جانب المرض ومعاونةِ الطبيعة، والحسّيُّ ـ كما يجد بعض مَن يطول عليه زمان الغموض، وأَمّا حالة النوم فيجب أن يكون على قاعدتهم لأعراضِ الحافظَين جميعًا، فإنّ الإحساس لا يبقى والنفسُ أيضًا تُعرِض عن التصّرف الظاهريّ إلى معاونة القوى الطبيعيّة ـ فالنقش الذي يحصل في الحسّ المشترك إن كان من تلقاء المتخيّلة، فيكون أمراً شيطانيّاً كاذباً. وإن كان من تلقاء النفس ـ ممّا يرتسم فيها من القدس ـ فيتعدّى إلى التخيّل والحسّ المشترك، فهو أمر صادق. وقد ينضبط ما يحصل في النفس بعينه، وقد ينتقل المتخيّلة منه إلى شبيهه أو ضدِّه: فيحتاج إلى تعبير أو تأويلٍ. والغول والجنّ يأخذونه أيضاً من صُوَر الحسّ المشترك.

وأَمّا الكلام في الصور والأمور التي تتراءى لإرباب المشاهدات، فلا نسلّم للمشّائين الكلام فيها، فإنّه لم يسلك منهم إلاّ القليل، والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفاً. ومَن سلك عن أُستاذٍ متألّهٍ أو بتأييدٍ قدسيٍّ غريبٍ ـ وإن كان قَلَّ ما يقع ـ فسيعرف أنّ المشّائين غفلوا عن عالَمَين عظيمَين ـ ولم يدخلا في أبحاثهم قط ـ وإنّ وراء ما ذكروا أشياء أُخرَى.

[٤]
فصل
«في مَطلَب بقاء النفس»

(٢١٧) **والنفس** باقية بعد البدن، ومن أقرب ما يحتجّ به: إنّ النفس جوهر غير منطبعٍ مباينٌ عن البدن، وعلّته الفيّاضة باقية، وليس له مع البدن إلاّ علاقة شوقيّة،

والعلاقة إضافيّة، ومن أضعف الأعراض الاضافة. فإذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة، فلو بطلت النفس ببطلان الاضافة لكان الجوهر يتقوّم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الاضافة، وهو محال.

ثم النفس إذا كان المُعطِي لوجودها باقياً، وليس لها مكان ومحلّ ليكون لها مضادّ ومزاحمٌ يبطلها بضربٍ من تضادٍّ، والجوهر المباين ـ الذي ليس بعلّةٍ فاعليّة مطلقة للشيء تفيض وجودَه ـ لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر، «فالنفس باقية».

وممّا يحتجّ به أنّ كلّ شيء يبطل فلا بدّ وأن يكون له قوة بطلان، ولا يكون قوة بطلان الشيء البسيط فيه ـ فإنه بالفعل من جهة ذاته ـ ولا يُتصوّر أن يكون شيء واحد هو فعلاً في ذاته وهو بالقوة. فإذن قوة بطلانه يجب أن يكون في قابلٍ له فيه قوةُ وجودِه وقوةُ عدمِه، كما للصور والأعراض في حواملها. والنفس لمّا كانت مجرّدة لا قابل لها، وهي وحدانيّة وبالفعل من قِبلِ ذاتها، فلا يُتصوّر أن يكون لها قوة بطلان أصلاً: لا في ذاتها ولا في غيرها، فلا تنعدم أصلاً. وهذا بعينه يتوجّه في كلّ بسيطٍ لا قابلَ له، كالهيولى والعقل.

وههنا شكّ وهو ما قيل: أليست المفارقات ممكنة الوجود؟ وكلّ ممكن الوجود ممكن العدم، فلها قوة وجودٍ وعدمٍ.

وقد قلتم إنّ البسيط الذي لا قابل له ليس له قوة وجودٍ وعدمٍ.

وأجاب بعض المتأخّرين فقال: إنّ العقول الفعّالة إنّما إمكاناتها بالقياس إلى وجوداتها، بمعنى أنّه متى عدمت العلّةُ عدمت هي بخلاف ما نحن فيه، فإنّ ما نحن فيه هو ما يمكن أن ينعدم مع بقاء علّته، وإنّما يكون ذلك بفسادٍ يعرض في جوهره.

(٢١٨) **بحث وتحصيل**: وهذا الجواب غير مستقيم: أَمّا الإمكان ـ الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم ـ فإنّه في المفارق وغير المفارق بمعنىً واحدٍ. وأَمّا قوله: «إنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنها تنعدم لو انعدم عِلَلْها» فليس بمستقيمٍ، بل هذا المعنى تابعٌ للامكان لا نفسُ الإمكان، سيّما على قاعدته: فإنّ

الافتقار إلى العلّة والحصول بحضورها، والانعدام بعدمها إنّما يكون تابعاً لإمكان الشيء في نفسه، وهكذا في الأمور الكائنة الفاسدة. وقوله: «إنّه في الكائنة الفاسدة يمكن ان ينعدم الشيء مع بقاء علّته» خطأٌ، فإنّ الشيء ما دام علّةُ وجوده ـ وهو الأمر الذي به يجب وجوده ـ موجوداً يجب وجوده، ويستحيل عدمه بشرطِ دَوامِ العلّة.

ومن جملة ما يجب به وجوده انتفاءُ المانع. والعلّة المركّبة ـ في أَن يجب بها وجودُ معلولِها ـ كالعلّة البسيطة الدائمة، ولو دامت المركّبةُ التي للكائنات الفاسدات لَدام المعلولُ، فالعلّة من حيث أنها يجب بها وجودُ المعلول حالُها واحدٌ في الفاسدات وغيرِ الفاسدات، وإن كان اختلاف فهو في أمرٍ آخر خارجٍ عن نفس العلّيّة والمعلوليّة. ثم الإشكال في النفس باقٍ، فإنه قد اعترف بأنّ إمكان وجودها في الهيولى.

وأصلح ما يجاب به ههنا أنّ القوة في الكائنات الفاسدات ليس معناه الإمكانَ الذي هو قسيمُ ضروريِّ الوجودِ والعدمِ ـ وإن كان هذا الإمكان بمعنىً واحدٍ يقع على الدائم وغير الدائم ـ بل هذه هي القوة الاستعداديّة التي لا تجتمع مع وجود الشيء، والأمور الدائمة لا يتقدّمها استعداد أصلاً. وأَمّا النفس الناطقة فإنّها وإن كان لها استعدادٌ في المادّة ـ التي تُرجّح وجودَها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد ـ فإنّها لا يلزم أن يكون لها استعدادُ عدمٍ فيها.

(٢١٩) **وهذا المطلب** وإن كان غامضاً يتبيّن بما أَقُولُه، وهو أنّ البدن لمّا استعدّ لوجود نفسٍ مدبّرةٍ له، ويلزم من وجود نفس له أن يكون في نفسه موجوداً، فكان في البدن استعداد أن يكون له نفسٌ لا استعداد أن يكون نفس خاصّة، والجوهر المباين يلزم من وجوده لشيءٍ أن يكون في نفسه موجوداً، ولا يلزم من انتفائه لشيءٍ أن يكون في ذاته منتفياً بخلاف العرض، فإنه يلزم من وجوده لمحلّهِ أن يكون في نفسه موجودًا، ويلزم من انتفائه لمحلّهِ أن يكون في ذاته منتفياً، لأنّ وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في حامله.

وأَمّا الجوهر المباين فاللزوم في طرفٍ واحدٍ، وهو أنّه يلزم من وجوده لشيءٍ وجوده في نفسه ـ فإنّه لا يكون لغيره ما لم يكن موجوداً في نفسه ـ، ولكن لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه في نفسه، فكون الفرس لك يلزم أن يكون له كونٌ في نفسه، ولكن لا يلزم من لا كونه لك لا كونُه في نفسه، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفسٌ، وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند الأجل.

لستُ أقول إنّ فيه استعداد وجودِ نفسٍ واستعداد عدمِها، ولكن لمّا كان النفس جوهراً مبايناً عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفسٌ وجودُ نفسٍ في ذاتها، ولا يلزم من استعداد البدن لأن لا يكون له نفسٌ أن ينتفي النفس، فإنّ الجوهر المباين لا يكفيه في انتقائه انتقاؤه لغيره واستعدادُ انتفائِه لغيره. ولا يصحّ أن يكون استعداد الانتفاء في ذاته، فيبقى ببقاء علّته الفيّاضة. ولا يلزم من كون شيءٍ له مَدخل في وجود أمرٍ أن يكون لانتفائه مَدخلٌ في انتفائه، واعتبر بآلة النجّار، فإنّ لها مَدخلاً في وجود الكرسيّ، وينتفي الآلة مع بقاء الكرسيّ.

[٥]
فصل
«في امتناع التناسخ»

(٢٢٠) **وممّا يُذكَر** في امتناع التناسخ أنّ البدن لمزاجه يستعدّ لنفسٍ من الواهب، فإذا انتقلت إليه علاقة المستنسخة فيحصل لحيوانٍ واحدٍ نفسانِ: مستجدّة ومستنسخة متصادمة متدافعة، وهو محال. وأيضاً: فإنّ النقل إن كان بالنزول عن الإنسان، فظاهرٌ أنّ أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان والنبات على الحيوان بشيءٍ لا يتقايس، فيفضل ذواتُ النفوس على النفوس، وهو محال.

وإن كان بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المنتقلة تفضل على الأبدان فتمانع، ومن الحيوانات الصغار أنواعٌ يزيد عددُ نوعٍ واحدٍ على جميع الحيوانات الكبار، وكذا في النبات، فلا يصحّ ما ذكروا وههنا تفصيل، اطلبْ من بعض مواضع لنا.

[٦]

فصل

«في سلوك الحكماء المتألّهين»

(٢٢١) **كلّ لذّة** فإنّما هي بإدراك ما هو كمال واصل إلى الشيء حتى إن كان وصولٌ دون إدراكٍ فلا يلتذّ، وينبغي أن لا يكون مانعٌ عن كون الواصل كمالاً في حالة الوصول، أو عن إدراك ذلك وإن كان كمالاً. وكلّ ألم فبإدراك شرٍّ وآفة واصل إلى الشيء على ما ذكر، وقد يصل ولا يتألّم به الشيء لعدم الشعور، واعتبر بالسكران: إذا ضُرب أو زاره المعشوق وهو طافح، فإنّه لا يتألّم ـ أي بالأوّل ـ ولا يلتذّ ـ أي بالثاني ـ.

ولكلّ من المدركات لذّة وألم بحسبه، حتّى إنّ اللذّة الشمّيّة أو الذوقيّة لا تتعلّق بالبصر والسمع. والنفس كمالُها في استكمال قوى ـ نظريّة وعمليّة ـ لها.

أمّا النظريّة فبإدراك المعقولات.

وأمّا العمليّة فباستعلاء النفس على البدن وبتوسّط في جميع ما تُدبِّره «من» القوى بحيث لا يخرج إلى افراط وتفريطٍ. فإذا وصل إليها كمالها فتلتذّ، وإذا انتفى كمالها، أو حصل مع ذلك ما يضادّ الكمال ـ كالجهل المركّب وهو عدم اعتقاد الحقّ مع اعتقاد نقيضه ـ فتتألَم.

ولا يدلّ عدمُ تألّم الجاهل أو عدم تلذّذ العالِم ههنا أن لا يكون له بعد المفارقة لذّة وألم. وكما أنّ المدرِك والمدرَك والإدراك للروحانيّ بوجهٍ من الوجوه.

والمُنكر لِلّذّات الروحانيّة كالعنين إذا انكر لذّة الوقاع. وأشدّ لاذٍّ وملتذّ هو الأوّل، لأنّه أشدّ الأشياء إدراكاً لأعظم مدرِكٍ ومدرَكٍ، فهو عاشقٌ لذاته ومعشوقٌ لذاته ومعشوق لجميع الموجودات، وليس عاشقاً لغير ذاته. ثمّ العقول. ثمّ المدبّرات السماويّة.

وأمّا أصحاب السلوك فإنّهم جرّبوا في أنفسهم أنواراً مُلذّةً غاية اللذّة، وهُم في

حياتهم الدُنياويّة: فللمُبتدئ نورٌ خاطفٌ، وللمتوسّط نورٌ ثابت، وللفاضل نورٌ طامسٌ ومشاهدةٌ علويّةٌ.

(٢٢٢) **وظنّ** بعض الناس إنّ هذا الأنوار إنّما عنينا بها اتّصالَ النفس واتّحادَها بالمبدِع، وقد بُرهن أنّ الاتّحاد محالٌ إلاّ أن يُعنى بالاتّحاد حالة روحانيّة تليق بالمفارقات لا يُفهَم منها اتّصالٌ جرميٌّ وامتزاجٌ ولا بطلانُ إحدَى الهويّتَين، فحينئذ لا مُشاحّة. وتوهّمُ الحلولِ نقصٌ، بلى لا مانع عن أمرٍ أقُولُه: وهو إنّ النفس وإن لم تكن «في» البدن، ولكن لمّا كان بينها وبين البدن علاقةٌ شديدةٌ أشارت إلى البدن بـ «أنا» حتى أكثر النفوس نَسِيَت أنفسَها، وظنّت أنّ هويّاتها هي البدن. فكذلك لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقةٌ شوقيّةٌ نوريّةٌ لاهوتيّة يحكم عليها شعاعٌ قيّوميٌّ طامسٌ يمحو عنها الالتفاتَ إلى شيءٍ بحيث تشير إلى مبدَئِها بـ«أنا» إشارةً روحانيّةً. فستغرق الأنيّات في النور الأقهر الغير المتناهي.

وظنّ بعض الناس إنّ البارقة علمٌ أو لذّةٌ بعلمٍ، وهو خطأٌ. وهذا القائل ما وجد البارقة، وإنّها تأتي مع قطع النظر عن كلّ علمٍ، ويكون العلم حاصلاً دون بارقةٍ. والبارقة المستوعِبة، والبارقة النزّاعة، والبارقة المسبِتة، والبارقة الكادّة، والبارقة التي تندفع إلى مقدَّم الدماغ ـ وهي التي قد تُسمَّى البارزة ـ كلُّها ظاهرٌ فيها أنّها نورٌ سارٍ، فإذا حصل العلم دون لذّةٍ وامتنع حصول نورٍ قدسيٍّ دون لذّة، فاللذّة الروحانيّة دائرة مع النور.

(٢٢٣) **وأمّا** النور الطامس الذي يجرّ إلى الموت الأصغر، فآخِرُ مَن صحّ اخباره عنه من طبقة يونان الحكيمُ المعظّم **افلاطون**، ومِن عظماء مَن انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ: **هرمس**. وفي **الفهلويّين**: مالكُ الطين المسمّى **بكيومرث**، وكذا من شيعته: **افريدون وكيخسرو**. وأَمّا أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة: فخميرة **الفيثاغوريّين** وقعتْ إلى أخي إِخميم، ومنه نزلت إلى سيّار تُسْتَر وشيعته. وأَمّا خميرة الخسروانيّين في السلوك: فهي نازلة إلى **سيّار بسطام**، ومن بعده إلى فتى بيضاء، ومن بعدهم إلى سيّار **آمُل وخَرَقان**. ومن الخسروانيّين

خميرةٌ وقعت إلى ما امتزجت به طريقةُ من خمائر آل **فيثاغورس وانباذقلس وسقلبيوس** على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربيّ والشرقيّ، ووقعت إلى قومٍ تكلّموا بالسكينة يُعرَفون في دواوين القاصّة.

وفي الجملة الحكيم المتألّه هو الذي يصير بدنُه كقميصٍ يخلعه تارةً ويلبسه أُخرى. ولا يُعَدّ الإنسان في الحكماء ما لم يطّلع على الخميرة المقدّسة، وما لم يخلع ويلبس. فإن شاء عرج إلى النور. وإن شاء ظهر في أيّ صورةٍ أراد. وأَمّا القدرة فإنّها تحصل له بالنور الشارق عليه، ألم تَرَ أنّ الحديدة الحامية إذا أثّرتْ فيها النارُ تتشبّه بالنار وتستضيء وتحرق؟ فالنفس من جوهر القدس. إذا انفعلتْ بالنور واكتستْ لباسَ الشروق أثّرتْ وفعلتْ: فتُومِئ فيحصل الشيء بايمائها، وتتصوّر فيقع على حسب تصوّرها. فالدَّجّالون يحتالون بالمخارق، والمستنير الفاضل المُحِبُّ للنظام البريّ من الشرّ يؤثّر بتأييد النور لأنّه وليد القدس.

(٢٢٤) ثمّ إن كان الغالبُ على جوهر النفس الأمرَ القهريَّ، فيقع الشروق على وجهٍ يغلب فيه حصّةُ الأمور القهريّة من السماويّات وأرباب طلسماتها: فيكون المعنى الذي يُسمّيه الفهلويّة «**خُرّه**» ممّا يأتي في الشهب النورانيّة أثرُه في القهر، فيصير صاحبُه شُجاعاً قاهراً غلاّباً.

ـ وإن كان الشروق يأتي في الشهب القدسيّة من الأنوار الروحانيّة بحسب استعداد النفس من جهةٍ عشقيّةٍ ومحبّيّةٍ، فيكون «**الخرّة**» الساري أثرُه في إسعاد صاحبه بأمورٍ لطيفةٍ وميلِ النفوس وعشقها إليه وتعظيمِ الأمم له، لأنّ الألق الساري إليه من أرباب طلسماتٍ سعديّةٍ معظّمةٍ معشوقةٍ. وإن اعتدل وكثر فيه حصّة هيئات النور بوساطة السيّد النيّر الأعظم، فيكون مليكاً معظّماً صاحب هيبةٍ وعلمٍ وفضيلةٍ وإِقبالٍ، وهذا وحده يُسمَّى «**كَيان خُرّة**». وإذا تمّ هذا كان من أشرف الأقسام لما فيه من الاعتدال النوريّ مع أنّ النيّر الأعظم فيشجاه جميع الخلسات الكبيرة.

وأمّا المشي على الماء والهواء والوصولُ إلى السماء وطَيُّ الأرض فإنّما يكون لجماعةٍ من السالكين بشرطِ أن يكون النور الواصلُ إليهم على العمود في مُدُنٍ في

الشرق الأوسط، وإنّما يكون على طريق السالكين، وينتهي إليه المتوسّطون من السلاّك، وأَمّا الفضلاء فلا يلتفتون إليه. ولا نعلم في شيعة المشّائين مَن له قدمٌ راسخٌ في الحكمة الإلهيّة، أعني فِقْهَ الأنوار.

[٧]

«وصيّة المصنّف»

(٢٢٥) **ولولا** انقطاع السير إلى الله في هذا الزمان ما كنّا نغتمّ ونتأسّف هذا التأسّفَ، وهو ذا قد بلغ سِنِيّ إلى قربٍ من ثلثين سنةً، وأكثر عُمري في الأسفار والاستخبار والتفحّصِ عن مُشاركٍ مطّلعٍ، ولم أجد مَن عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا مَن يُؤمِن بها!

أوصِيكم إِخواني بالانقطاع إلى الله والمداومةِ على التجريد. ومفتاح هذه الأشياء مستودعٌ في كتابي «**حكمة الاشراق**»، ولم نذكره في موضعٍ على ما ذكرناه هنالك، وقد رتّبنا له خطّاً يخصّه حذراً لإذاعتِه، على أنّ هذا الكتاب وإن لم يعرف المبتدئ قدرَه يعرف الباحثُ المستبصر أنّى ما سُبِقتُ إلى مثله، وفيه مواقف مَخْفيّة.

وآخِر وصيّتي الاعتصامُ بحبل التوحيد والاشراق. والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على المصطفين، وعلى إِخوان التجريد التسليم والتحيّة.

يا أيّها الواجدون أنوارَ السُبُحات عن أُفق الجلال، والسائرون على مطايا الشوق إلى عالم العزّ والكمال، المطّلعون على الأسرار الإلهيّة، الصاعدون بالمعارج القدسيّة، الفضلاء المتألّهون، والطالبون المخلّصون المتبعون لهم بالصدق:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تمّ كتاب: المشارع والمطارحات